DUE DATE

Cl. No. ______________ *Acc. No.* 86032

Late Fine Ordinary books 25p. per day, Text Book Re 1 per day, Over night book Re 1 per day.

الأبحاث

السنة ٢٧ — ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩

الأبحاث مجلة يصدرها مركز الدراسات العربية ودراسات الشرق الاوسط في كلية الاداب والعلوم بالجامعة الاميركية في بيروت ، وتعنى بالدراسات العربية ودراسات الشرق الأوسط .

بدل الاشتراك في السنة : ست وثلاثون ليرة لبنانية او ما يعادلها تدفع عند طلب الاشتراك او تجديده لأمر رئيس التحرير . جميع المراسلات الخاصة بالتحرير والأدارة ترسل الى مكتب رئيس تحرير الأبحاث ، الجامعة الاميركية في بيروت ، بيروت ، لبنان .

فهرست المحتويـات

القســم العربي

آراء وتنبيهات

مراجعات الكتب

المؤسسات العامة في المدينة الاسلامية
نظرة تاريخية الى بغداد

عبد العزيز الدوري

- ١ -

١ ـ ظهرت مدن عربية في النواحي الشمالية والغربية للجزيرة العربية (بالدرجة الاولى) مراكز على طرق التجارة (مثل الحضر ، بتراء ، تدمر ، مكة) أو منازل قبليّة (الحيرة) ، ولم يكن للريف دور يذكر فيها .

ويشير القرآن الكريم إلى (قرى) ويسمي مكة ، وهي مركز الحج ، « ام القرى » ، وكانت مقسمة على اسس عشائرية إلى ارباع ولكل ربع تسيحه ، كما يشير إلى « المدينة » و « الدار » .

وسميت يثرب بعد الهجرة « المدينة » إشارةً إلى كونها مركز الأمّة ، وفيها مقرّ السلطة ومحل العدالة .

وبعد الفتوح أُنشئت مدن جديدة لتكون مراكز عسكرية إدارية وسميت « دور هجرة » مثل الكوفة والبصرة والفسطاط والقيروان[١] ، وكان تخطيطها ابتداء من قبل السلطة فكان المسجد الجامع ودار الامارة في الوسط تحيط بهما رحبة كبيرة تتفرع منها المناهج والدروب[٢] .

ونُظِّم السكن في دور الهجرة حسب القبائل ، ولكلٍ دروبها وسككها ، كما قسمت المجموعات القبلية في المدينة الى وحدات أكبر على ضوء متطلبات التعبئة العسكرية ، وهي وحدات معرضة للتعديل حين يتغير حجم المجموعات القبلية[٣] . وهكذا بدأ تنظيم قبائل الكوفة على أعشار ، ثم أعيد التنظيم على أسباع ، وأخيراً جعل ، حوالي منتصف القرن الأول ، على أرباع[٤] .

١ تاريخ الطبري ١ . ٢٣٦٠ (طبعة مصوّرة عن الطبعة الاوروبية ، مكتبة خياط ، بيروت) وتاريخ خليفة بن خياط ١ ١٢٩ (تحقيق سهيل زكّار ، دمشق ، ١٩٦٧) وفتوح البلدان للبلاذري ٢٧٥ (تحقيق دي خوية ، ليدن ، بريل ، ١٨٦٦) .
٢ انظر الطبري ١ : ٢٤٨٨ وما بعدها وفتوح البلدان ٢٧٦ .
٣ انظر مثلاً الطبري ١ ٢٤٨٨ ـ ٢٤٩٠
٤ الطبري ١ . ٢٤٩٠ و ٢٤٩٥ وأنساب الأشراف ١ . ٣٥١ (تحقيق محمد حميد الله ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩) و ٥ ٢٤٨ (تحقيق حويتاين ، القدس ، ١٩٣٦) .

يشتمل هذا العدد من الأبحاث - في جانب منه - على المحاضرات التي ألقيت باللغتين العربية والانجليزية خلال سنة ١٩٧٨ ، في اطار سلسلة المحاضرات عن الحضارة الإسلامية برعاية كرسي الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان بمركز الدراسات العربية ودراسات الشرق الأوسط في الجامعة الاميركية في بيروت .

بيروت كمبيوتر برس

وشَجّعت الخلافة الهجرة إلى المراكز الجديدة واعتبرتها شرطاً للانتماء الكليّ للأمة ، ولكن تحديد التسجيل في ديوان الجند فيما بعد (أيام المروانيين) ، وتوفُّر مجالات العيش ، أدّى إلى أن يعيش المقاتلة وغيرهم في جماعات متجاورة . كما أن الحاجات المتوسعة لدور الهجرة جذب أعداداً كبيرة من الصنّاع وأهل الحرف إليها ، وتجمّع هؤلاء في الرحبة قرب الجامع حسب مهنهم ، في حين وَجد التجار فرصاً كبيرة للكسب .

ولم يمضِ جيلان حتى تحولت دور الهجرة إلى مراكز للنشاط الفكري والحضري . ولكن سيل الهجرة من البادية والريف استمر إليها .

٢ ـ كان لدور الهجرة ابتداءً محوران ـ دار الامارة ، مقرّ الحكم ، والمسجد الجامع ملتقى الجماعة ومركز الحياة الثقافية والعامة . وكان مع الأمير عامل (أو عمال) يتولى شؤون الضرائب ، ويكون مساعداً للأمير أو مستقلاً عنه .

ومن المؤسسات الأولى الشرطة ، ويرأسها صاحب الشرطة ، لضمان الأمن ، والحَرَس لحماية الامير وبيت المال ـ الذي كان يودع في المسجد الجامع . وهناك دواوين المصر ، وخاصة ديوان الجند وديوان الخراج وديوان النفقات .

وكان على كل وحدةٍ عسكرية (الربع ، أو الخمس) للمقاتلة رئيس في الحملات أو المجابهات الداخلية ، كما كان لكل قبيلة شيخها الذي يمثّلها ويكون مسؤولاً أمام الامير عن سيرتها . ويمكن ان يكون للقبيلة مسجد وساحة (رحبة أو جبّانة) .

وكان المقاتلة في القبيلة يقسمون إلى وحدات صغيرة (عرافات) ولكلّ عريفٌ مسؤول عن توريع العَطاء على الأفراد وعن إعدادهم وصبطهم ، ثم صار لكل قبيلة عريف واحد .

وكان الأمير يعترف بشيخ القبيلة ، واحياناً يتولى تسميته ، وكان العريف يختار من قِبَل الامير أو يُنتخب في القبيلة . ولعبت القبائل ـ كوحدات اجتماعية ـ دوراً بارزاً في الحياة العامة ، وكان تنظيمها تعبيراً عن الإرادة الذاتيّة لأفرادها .

وتجمّع الصنّاع وأهل الحِرَف ابتداءً في الرحبة ، وحَسْبَ مهنهم ، ولهم مقاعدهم ومساطبهم ، وهي مكشوفة[١] . وفي أواسط القرن الأول غُطّيت الأسواق بالبواري في الكوفة[٢] ، وفي مطلع القرن الثاني للهجرة بُنيت الاسواق[٣] .

ويُشرف على الأسواق العامل على السوق ، وهذا واضح منذ فترة الراشدين[٤] . ومن المتعذّر الجزم فيما إذا كان المنصب موروثاً ، ولعله إجراء اقتصته الصرورة ، حاصة وأن الإشارات إليه تقتصر على المراكز العربية .

١ الطبري ١ . ٢٤٩١.
٢ زمن زياد ، انظر الاوائل للعسكري ٢٤٠ (تحقيق محمد السيد الوكيل ، المدينة المنورة ، ١٩٦٦).
٣ انظر كتاب البلدان لليعقوبي ٣١١ (تحقيق دي حويه ، ليدن ، بريل ، ١٨٩٢) .
٤ أنساب الأشراف ٥ ٤٣ والإصابة لابن حجر ٢ : ٤٧ (مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٨) .

٣ ـ تعطي المصادر قوائم بالأمراء والعمال والقضاة . وكان دور القضاة الذين يعيّنهم الأمير في الغالب كبيراً في توفير العدل وفي نشأة الفقه . ومع ذلك فإن القبائل وشيوخها ومجالسها تلعب دوراً هاماً في الحياة العامة في المدينة . وأكّد ذلك الصِّلات المستمرة بين أجزاء القبيلة في المدينة وفي البادية .

وهناك أيضاً مجموعات نامية من الموالي الذين ارتبطوا ـ أفراداً وجماعات ـ بقبائل وكان ولاؤ هم الأوّل لها . ومع ذلك فإن التنظيم القبلي تضعضع قبيل مجيء العباسيين ،وظهرت قوى اجتماعية جديدة . فهناك فئة مُلاّك الأراضي الكبار ، وبدايات طبقة متوسطة جديدة نشطة .

وكان للتجارة أثرها على الحياة المادية في المدن وعلى نموّها ، ولكن هل أدّت إلى ظهور مؤسسات جديدة ؟ لقد ظهر بعض التنظيم فيما بعد في المحلات أو بين الصنّاع وأهل الحِرَف . وهذا يُشعر بضرورة دراسة خطط المدن والعناصر البشرية فيها .

٤ ـ وكان إنشاء مدينة واسط خطوة بين دور الهجرة وبغداد . فقد بُنيت لتكون مركزاً للمقاتلة المسيطرة ـ الشامية ـ ويتوسطها دار الامارة بقبتها الخضراء ، والمسجد الجامع . لكن الأسواق نظمت فيها بعناية ، وخُصِّص لكل مهنة سوقها . وكان لكل سوق صرّاف خاص مما يشعر بالتطور الاقتصادي[١] . وبُني سور حول المدينة (مقابل دور الهجرة المكشوفة) ، كما كان فيها جامع آخر في الجانب الشرقي للنهر ، إلا أنه اقتُصر فيها على قاضٍ واحد . وحسب تقاليد دور الهجرة ، كانت واسط مركز التوسع في أواسط آسيا وفي شمالي غرب الهند .

٥ ـ لم تكن بغداد دار هجرة ، بل دار دعوة ، لترمز إلى المبادىء الجديدة ولتكون مقراً للخلافة . وقد أُنشئت لتكون مركزاً ادارياً وعسكرياً ، وروعي في موقعها أن تكون على طرق التجارة وأن يحيط بها ريف جيد[٢] .

ووسط بغداد هو المدينة المدوّرة ، وهي قلعة[٣] ، حيث القصر والجامع في وسط الرحبة وحولها دور أولاد المنصور وبعض ثقاته (مواليه) والدواوين وبيت المال . وكان مقرّ صاحب الشرطة ومقرّ رئيس الحرس وخزانة السلاح في الرحبة . ويحيط بهذه الرحبة القوّاد والخاصة والثقات في الحلقة المباشرة[٤] ، ووراءها بين السورين الرئيسيين . أما محلات السكن الفعلية فكانت خارج الأسوار . وهذه خططت بعناية على أرباع ، ولكل ربع أسواقه ، بين الصراة ودجلة جنوباً باتجاه الشمال . وأعطيت قطائع إلى القواد والصحابة والموالي ، بينما جعلت الأرباض للجنود والمجموعات الأخرى ، وجعل « في كل ربض سوق عامة للتجارات »[٥] .

١ تاريخ واسط لبحشل : ٤٢ ـ ٤٤ (تحقيق كوركيس عوّاد ، بغداد ، ١٩٦٧) .
٢ الأعلاق النفيسة لابن رسته . ٣٤ (تحقيق دي حويه ، ليدن ، بريل ، ١٨٩٢) .
٣ الطبري ٣ : ٣٢١ .
٤ الطبري ٣ . ٣٢١ ـ ٣٢٢ والكامل في التاريخ لابن الاثير ٦ ٥٧٤ (تحقيق كارلوس تورنبرج ، ليدن ، ١٨٥١ ـ ١٨٧٤) والبلدان لليعقوبي : ٢٤١ وكتاب البلدان لابن الفقيه : ٣٦ (تحقيق دي حويه ، ليدن ، بريل ، ١٨٨٥) .
٥ البلدان لليعقوبي : ٢٤٢ .

ويلاحظ في تخطيط بغداد الآراء الاسلامية ، والمفاهيم العربية وبعض التقاليد الشرقية . ويهم بصورة خاصة أن السكن نظم في الأرباع حسب المجموعات البشرية أو المهن . أعطي الجند المنطقة شمال وشمال غرب المدينة المدورة بينما جعل الصنّاع وأهل الحرف والتجار في المنطقة جنوب الصراة[1] . وتمثل الأصول البشرية خطاً آخر . فمحلة الحربية كان حل سكانها جماعات ايرانية ومن منطقة ما وراء النهر ، وهناك ربض عبد الله بن حرب (رئيس الحرس) ويليه ربض أهل مرو ، ومربعة الفرس وربض اهل خوارزم وقربه درب اهل بخارا[2] والبغيين ، وهم من قرية من قرى مرو الروذ[3] .

وعلى الصراة السفلى أمام باب البصرة كانت دور الصحابة يسكنها عرب من قريش والانصار ، وربيعة ومضر واليمن[4] ، ويلي ذلك بين الصراة والخندق دُور الأشاعثة ، وهم عرب يمانية[5] ، وفي إقطاعات القحاطبة كانت دور القحاطبة وتمتد بين شارع الكوفة وباب الشام[6] . وهكذا سكن العرب في الغالب جنوباً خاصة حول باب البصرة وبعضهم عرب المدينة .

وكان السوق القديم ، سوق بغداد ، في الكرخ[7] . وكانت الأسواق الجديدة في المدينة ، وبعد فتنة يحيى بن عبد الله المحتسب نقلت (سنة ١٥٧) إلى الكرخ وراء الصراة بين باب الكوفة وباب البصرة ، وخططت بعناية ووسعت الشوارع[8] . ويذكر الطبري أن أبا زكريا المحتسب تعاون مع الشيعة وحاول أن يدفع العامة إلى الثورة[9] . ومما يلفت النظر أن الخطة عهدت إلى مهندس وقائد وشخصية مدنية للتنفيذ . ومن الراجح أن الصنّاع نزلوا هناك من قبل ، أثناء بناء المدينة[10] ؛ وهذا التخطيط الدقيق للاسواق وتنظيمها حسب المهن يذكّر بالتخطيط في واسط ، ويشعر بالأهمية المتزايدة للحِرَف .

إن تنظيم السكن على أساس مهني أو بشري ساعد على تكوّن جماعات متماسكة ، وربما وحدات مدنيّة لها شخصيتها (قبل نهاية القرن الرابع اطلق اسم باب البصرة على ما بقي من المدينة الى الصراة ، واستمر الكرخ وحدة متميزة مهمة . وتطورت الحربية فيما بعد الى مدينة بذاتها ، كما يذكر ياقوت) .

١ ابن الفقيه ٣٧ - ٣٩ .

٢ ابن الفقيه ٤٤ - ٤٧ ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٢ ٤٨٥ ، ٧٥٠ (تحقيق فرديند وستنفلد ، ليدن ، بريل ، ١٨٦٦ ، ١٨٧٠) وعجائب الاقاليم السبعة لسهراب ١٣٢ (فيينا ، ١٩٢٩) ، و Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate* pp 127-128 (New York, 1972)

٣ ابن الفقيه ٤٦ .

٤ البلدان لليعقوبي : ٢٤٣ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١ . ٨٦ (الطبعة الاولى ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٣١) و Le Strange, p. 140

٥ ابن الفقيه ٤٥ والخطيب ١ ٨١ .

٦ البلدان لليعقوبي ٢٩٦ وابن الفقيه ٤٤ وسهراب ١٣٢

٧ يضعه البلاذري قرب مجرى الصراة الى دجلة (الفتوح ٢٤٦) .

٨ الخطيب ١ : ٨٠ - ٨١ .

٩ الطبري ٣ : ٣٢٤ .

١٠ يجعلهم اليعقوبي ١٠٠,٠٠٠ ؛ انظر البلدان . ٢٥٨ .

وفيما بعد لعبت الآراء الدينية دورها . فالكرخ أصبح مركز الشيعة ، يقابله باب البصرة الذي صار مركزاً لأهل السنّة ؛ وكان باب الشعير سنّياً وباب الطاق (على الجهة الشرقية) شيعياً[1] .

وأنشئت الرصافة (١٥١ ـ ١٥٩) قلعةً ثانية على الجانب الشرقي مقابل المدينة المدورة ، ولها أسوارها وخندق حارجي ، بينما كان القصر والجامع في المركز ، وخططت أسواقها في باب الطاق[2] ، وصارت مقراً للمهدي ولجيشه . وكانت الاعتبارات الستراتيجية والعسكرية هي الأساس في التخطيط[3] ، كما كان للجوانب المهنية والبشرية أهميتها .

هكذا وبمقاييس دور الهجرة كانت هناك مدينتان ، ولكلٍّ دار إمارة وجامع وقاضٍ ، اضافة إلى حيش واسواق . ولعل وضع سلوقية ـ طيسفون لم يكن بعيداً .

وبينما كانت الوحدات الاجتماعية في دور الهجرة هي القبائل ، فإن الجماعات المهنية والبشرية كانت الوحدات في بغداد . وكان لدور الهجرة عادة قاضٍ واحد وجامع واحد يرمزان إلى السلطة والى الوحدة المدنيّة ، إلا أن التطورات في بغداد أحذت اتجاهاً آحر يشير إلى وحود أكثر من وحدة مدنية .

كانت دار الإمارة في الرصافة موقتة ، إذ لم تكن هناك إلا دار حلافة واحدة . وهذا يعني أن الجامع والقاصي اكثر دلالة على الوحدات المدنية . ودراسة عدد الجوامع والقضاة في بغداد ودلالتهم قد تلقي الضوء على المؤسسات في بغداد .

٦ ـ إن المسجد الجامع مؤسسة مهمة إد إنه مجمع أهل المدينة . وظهور أكثر من جامع قد يعني تعقيداً (تعددا) في التنظيم المدني أو تطوراً في المؤسسات .

اعتبر المنصور نهر الصراة حدّ مدينته ، وكانت الكرخ بصناعها وحرفييها وعامتها وراء هذه القناة . وبنى المنصور سنة ١٥٧ جامعاً ثانياً في الشرقية[4] ، فهل كان ذلك الاجراء لاعتبارات أمنية أم أنه اعتبر الكرخ وحدة مدنية أخرى ؟

وبعد عامين (١٥٩/ ٧٧٥) شيّد مسجد جامع ثالث في الرصافة ، فهل صارت في بغداد ثلاث وحدات مدنية ؟ يذكر اليعقوبي أن المنبر رفع بعدئذ من جامع الشرقيّة[5] وبقيت بغداد بجامعين لكل جانب واحد .

ويلاحظ ابتداء صلة بين المسجد الجامع وبين الأقسام الرئيسية ، المدينة ، الرصافة ، الكرخ ، ثم تقلص العدد إلى اثنين ، ثم أُنشئت مساجد جامعة لأسباب اجتماعية ، أو لتوسّع المدينة، دون أن يقابل

١ انطر المنتطم في تاريخ الملوك والامم لاس الحوري ٧ . ١٦٣ ـ ١٦٤ ، ١٦٧ ـ ١٦٨ ، ٣٨٢ ، ٢٠٦ ، ٢٥٧ (حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٧) .
٢ الطبري ٣ · ٣٦٥ وابن الفقيه ٣٩ .
٣ الطبري ٣ : ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .
٤ الحطيب ١ : ٨٠ ـ ٨١ والفتوح للبلادري . ٢٨٥ وياقوت ٤ . ٢٥٤ .
٥ ربما كان ذلك رمن المأمون ؛ انظر كتاب بغداد لطيفور · ١٤٥ (القاهرة ، ١٩٤٩)

ذلك تعيين قاض . وبقي في بغداد جامعان ـ لا قاضيان ـ حتى العقد الثامن للقرن الثالث وتحول مقر الخلافة بعد فترة سامراء (٢٧٩/ ٨٩٢) الى الجهة الجنوبية من الجانب الشرقي . ثم بني جامع في دار الخلافة أيام المكتفي (٢٨٩/ ٩٠٢) بعد فترة كانت الجماعة تصلي فيها في ساحة القصر أيام المعتضد (توفي ٢٨٩/ ٩٠٢) . والصلة بين القصر والجامع واضحة وذات دلالة [١] . وحدث أن صارت دار الخلافة مركز مدينة .

وهناك دلالات تتصل بسعة بغداد وبظروف أخرى توضّح قيام جوامع أخرى . فقد اعتبر مسجد براثا جامعاً سنة ٣٢٩/ ٩٤١ لاعتبارات اجتماعية بالدرجة الاولى [٢] . وفي ٣٧٩/ ٩٩٠ ، اعتبر مسجد القطيعة (وراء الخندق) جامعاً بإذن الطائع ، وبرر ذلك على أساس أن الخندق يفصل القطيعة من البلد مما يجعل القطيعة مدينة بذاتها [٣] . وكانت الحربية مثل براثا جزءاً من المدينة ولكن القادر وبمشاورة الفقهاء جعل مسجدها جامعاً سنة ٣٨٣/ ٩٩٣ [٤] ، ولعل خرابَ أجزاء من المدينة في الجانب الغربي وحصول فجوات يفسر ذلك [٥] .

وهكذا وحتى اواسط القرن الخامس ، كان في بغداد أربعة إلى خمسة مساجد جامعة [٦] . وفي ٤٨٥/ ١٠٩٢ بنى السلطان السلجوقي ملكشاه جامعاً بجوار دار السلطنة ليشير الى السلطة الجديدة [٧]

ومع ان المساجد الجامعة تساعد على تنمية حياة الجماعة في الأقسام حولها ، إلا أنها لا تكفي وحدها للدلالة على وجود وحدات مدنية متميزة ، فهل كان وجود ممثل العدالة أو القاضي أكثر دلالة ؟

٧ ـ إن القضاء مؤسسة رسمية ، وكان القاضي يعقد مجلسه في الجامع كما أن عهد توليته كان يقرأ عادة هناك [٨] .

ويتولى القاضي، إضافة الى الحكم، الاشرافَ على الوقف وتعهده، ويتولى رعاية الأيتام ، ويختار الشهود ويفحص حالهم [٩] ، وقد يشهد على تنازل الخليفة [١٠] . وكان للقاضي مكتب هو ديوان

١ الخطيب ١ . ١٠٩ والمنتظم ٦ : ٣٣ ؛ ويشير مسكويه الى دار السلطان في كتابه تجارب الامم ١ ٧٤ (بعناية هـ . ف آمدرور ، القاهرة ، ١٩١٤)

٢ الخطيب ١ ١٠٩ ـ ١١٠ والمنتظم ٦ ١٤٥ ، ٣١٧ .

٣ الخطيب ٨ : ١٤٩ .

٤ المنتظم ٨ : ١٧١ .

٥ انظر المنتظم ٦ ٨٨ ومسكويه ٣ ٤١٣ وياقوت ٢ ٣٣٤ واحسن التقاسيم للمقدسي ١٠٦ (تحقيق دي حويه ، ليدن ، بريل ، ١٩٠٦) .

٦ الخطيب ١ . ١١١ والمنتظم ٨ ١٧٩ ومناقب بغداد ٢٢ ؛ وجامع براثا يهمل أحياناً . انظر صورة الارض لابن حوقل ١ ٢٤١ (تحقيق كريمرز ، ليدن ، بريل ، ١٩٣٨) .

٧ ابن الأثير ١٠ . ١٥ ، ١٠٣ ورحلة ابن جبير ٢٢٨ (تحقيق رايت ، سلسلة جب التذكارية ، ١٩٠٧) ورحلة ابن بطوطة : ٢٢٦ (دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠) وياقوت ٤ ١٤١ .

٨ انظر أخبار الراضي للصولي : ٢٢٦ (عني بنشره هيورث دن ، القاهرة ، مطبعة الصاوي ، ١٩٣٥) والمنتظم ٨ : ٢٤ و ٧ : ٦٤ .

٩ المنتظم ٦ : ٤٠ ، ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

١٠ المنتظم ٧ : ٢٣٣ .

القضاء[1] ، حيث تحفظ الوثائق والسجلات . وكان للقاضي في القرن الرابع زمن المطيع (٣٣٤/ ٩٤٦) كاتب وحاجب ، أو فارض على بابه (يقدّم الخصوم) ، وخازن دار الحكم (يحفظ السجلات) و « أعوان » [2] . وكان للقاضي خلفاء يساعدونه ، وقد يخلفونه في القضاء في بعض الأماكن او يقومون بأعمال أخرى بتكليف منه[3] .

وتبدو الصلة وثيقة في بغداد بين عدد القضاة وبين تطورها . فكان للمنصور قاض واحد في المدينة المدوّرة . وعينّ المهدي قاضياً ثانياً للرصافة [4] . ثم صار للكرخ قاض في فترة لا تتأخر عن الرشيد[5].

يلاحظ أن المدينة والرصافة كانت وحدات مدنية ، ويفترض أن الكرخ كان وحدة ثالثة . ويذكر عن ابن حنبل (الذي عاصر الرشيد) أن بغداد تمتد من الصراة إلى باب التبن ، وقد فهم الخطيب (القرن الخامس الهجري) من ذلك أن الحدّ الشمالي للمدينة هو الخندق[6] . ويبدو المسعودي (القرن الرابع) أكثر دقة حين يحدد المدينة بين الصراة ودجيل شمالاً . ويبدو أن المقدسي يقر ذلك[7] ، وهذا التحديد يتمشى مع منطقة قاضي المدينة تاركاً الكرخ وحدة أخرى . ولا تأتي الرصافة في نطاق أي من القاضيين ، فهي وحدة مدنية أخرى[8] .

وقد استمرت الوحدات المدنية الثلاث حتى القرن الثالث الهجري . وفي سنة ٣١٧ كان هناك قاض لكل من الشرقية ـ أو الكرخ ـ والمدينة ، والجانب الشرقي[9] .

وتعرضت بغداد لتغييرات ، إذ كثر الخراب في الجانب الغربي ، وحصل توسع ونموّ في الجانب الشرقي خاصة حول دار الخلافة كما يتضح في أواسط القرن الرابع الهجري[10] . وهذا يوضح تعين قاضيين للجانب الشرقي ، واحد منهم للأحياء حول دار الخلافة[11] . ويلاحظ أن عضد الدولة قسم بغداد سنة ٣٦٨ الى اربع وحدات (ارباع) اثنتان في الجانب الشرقي (المخرم جنوباً، شمال المخرم)، واثنتان في الجانب الغربي ، المدينة شمالاً والكرخ جنوباً[12] ، ولكل ربع قاض . ويتحدث المقدسي ـ وهو معاصر ـ

١ نشوار المحاضرة للتنوخي ١ . ٢٤٢ ـ ٢٤٣ (جمع عبود الشالجي ، بيروت ، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣) .
٢ المنتظم ٨ : ٦٤ ، وانظر رسائل الصابي ٢١٤ ـ ٢١٥ (المختار من رسائل الصابي ، تحقيق شكيب أرسلان ، بيروت ، دار النهضة الحديثة) .
٣ نشوار المحاضرة ٢ : ٣٧١ و ١ : ٩٣ و ٣ : ٨٧ .
٤ أخبار القضاة لوكيع محمد بن خلف ٣ : ٢٥١ (القاهرة ، ١٣٦٦ ـ ١٣٦٩) وانظر أيضاً : ٢٥٤ والخطيب ٥ . ٣٨٩ و ٨ : ٤٧٩ .
٥ انظر مقالة صالح العلي في مجلة المجمع العلمي العراقي ١٢ (١٩٦٩) : ٢١ ، وانظر الخطيب ٨ . ١٤٦ والمنتظم ٧ : ٢٠٧ ومسكويه ٣ : ٣٧٣ .
٦ هذا يترك القطيعة خارجها ، انظر الخطيب ١ : ٧١ .
٧ مروج الذهب للمسعودي ٦ : ١٧١ (تحقيق باربييه دي مينار وبافيه دي كورتيه ، باريس ،١٨٤١ ـ ١٨٧٧) والمقدسي . ١٢٠
٨ انظر Lassner, *Topography*, p. 179 .
٩ المنتظم ٦ : ٢٤٧ ، ٣٩٢ .
١٠ المنتظم ٨ . ٨٨ ومسكويه ٣ : ٤١٣ .
١١ المنتظم ٧ : ٣٨ .
١٢ مسكويه ٢ : ٣٩٩ ـ ٤٠٠ .

عن أربع وحدات كبيرة في بغداد : المدينة ، بادوريا ـ بين الصراة ونهر عيسى ـ أو الكرخ ، والرصافة ، ودار الخلافة[١] ، وعاد الربع التسمية المألوفة لكل وحدة .

ومنذ أواسط القرن السادس ، وبعد تغييرات كبيرة في طوبغرافية بغداد ، عدل تنظيم الأرباع فصارت ثلاثة منها في الجانب الشرقي : باب الأزج ، باب الطاق ، وحريم دار الخلافة ، وربع في الجانب الغربي وهو الكرح[٢] .

ومن هذا يتبين أن تعيين قاض يشير إلى وجود وحدة مدنية أو مدينة صغيرة ، وأن بغداد كانت مجموعة مدن (مدائن)[٣] .

ـ ٢ ـ

١ ـ خططت بغداد لتكون عاصمة عهد إسلامي جديد ، ولذا كانت فيها مؤسسات للحلافة إضافة إلى مؤسسات حاصة بالمدينة .

ومن حهة اخرى كان في بغداد كمدينة حطّان من المؤسسات ، مؤسسات مدنية عامة ومؤسسات تتصل بالوحدات المدنية أو بأقسام المدينة .

فبغداد العاصمة ، كانت مقر المؤسسة السياسية الاولى ، الخلافة ، مع تأكيد جديد على دورها الاسلامي ، وفيها كان الإمام ـ الخليفة ، الحامي ، واحياناً الداعي إلى آراء دينية سياسية (المهدي والزندقة ، المأمون والاعتزال ، المتوكل والسنّة) . ولما فقدت الخلافة سلطتها السياسية ازدادت تمسكاً بخطّها الاسلامي . وصارت بغداد مركز الدعوة العباسية التي استمرت بعد قيام العباسيين ، ولكن المعلومات عن هذه الناحية ضئيلة .

وعدت الدولة الجديدة بتوفير العدل للجميع ، وهذا سبب إحداث مؤسسة النظر في المظالم ، بدأ ذلك المنصور وطوره المهدي[٤] . وعيّن صاحب المظالم ليتسلم وينظم العرائض والظلامات ؛ يقول ابن الفقيه عن أبي الورد : « وكان يلي المطالم للمهدي وينظر في القصص التي تلقى في البيت الذي سماه بيت العدل في مسجد الرصافة » .وكان النظر في المظالم للخليفة ولكنه قد يفوض ذلك لغيره . ويذكر ابن طيفور ان المأمون كان يجلس الجمعة ، وبعد المأمون كان النظر يفوض بانتظام تقريباً إلى الوزراء[٥]

١ المقدسي ١٢٠ .
٢ المنتظم ٩ . ٢٨٠ وصالح العلي . ٤١ وما بعدها
٣ انظر مقدمة ابن حلدون ٢ . ٢٣٦ واس حبير . ٢٢٥ لاستعمال كلمة « مدينة » بالسبة للكرخ ولاقسام احرى من بغداد .
٤ الخطيب ١ . ٣٠٦ والاحكام السلطانية للماوردي : ٧٨ (مصر ، ١٩٦٠).
٥ الوزراء والكتّاب للجهشياري ٢٤ (تحقيق مصطفى السقّا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي ، القاهرة ، ١٩٣٨) وكتاب تاريخ الوزراء للصابي : ٢٧ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ـ ١٢٥ ، ١٦١ (مطبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ، ١٩٠٤) وصبح الأعشى للقلقشندي ١٠ ١٥ (نسحة مصورة عن الطبعة الاميرية ، القاهرة ، ١٩٦٣)

وخاصة ايام المقتدر [١] ، أو الى القضاة [٢] واحياناً الى مسؤولين آخرين مثل طاهر بن الحسين[٣] ، وبدر المعتضدي [٤] أو الى نقيب الطالبيين[٥] بل وحتى الى قهرمانة [٦] .

وكانت المظالم عادة ضد رجال الحكومة المتنفذين (أمراء، عمّال)،وبعض الشخصيات المهمة. قال ابن الفرات عن المتظلمين : « فهذا من امير ، وهذا من عامل ، وهذا من قاض وهذا من متعزّز » [٧] . وكانت المظالم تتجاوز سلطة القاضي وتتركز على الغصوب »[٨] .

وأحدث العباسيون الوزارة . وفي اثناء الدعوة كان هناك الإمام يساغده رئيس الدعوة الذي صار الوزير . ومع ذلك فان خيطاً من الاستمرار يُرى بين آخر كاتب أموي وبين الوزير العباسي ، ولكن العباسيين طوّروا البدايات البسيطة إلى مؤسسة عامة ،وصار مصيرها يرتبط بوضع الخلافة .

وأحدث منصب قاضي القضاة زمن الرشيد لينظر في شؤون القضاء في بلاد الخلافة وليكون مسؤولاً لحد ما عن تعيين القضاة . وقد حدد عهد الطائع (توفي ٣٨١/ ٩٩١)مهماته وأولها توفير العدالة للجميع بصرف النظر عن المنزلة أو النفوذ أو القرابة أو الدين « لا يزيد شريفاً على مشروف وقوياً على ضعيف ولا قريباً على أجنبي ولا ملياً على دمّي »[٩] . ويفترض فيه أن يكون له كاتب درب في « المحاضر والسجلات » عارف بالفقه ، وأن يكون له حاجب ، كما أن لديه خلفاء « يرد اليهم ما بعد من العمل عن مقره واعجزه أن يتولى النظر بنفسه»[١٠]، كما أنه يتولى اختيار « الشهود الموسومين بالعدالة » بالفحص عن دينهم وأمانتهم وسيرتهم . ويكون له ديوان يشرف على « الوقوف الثابتة»، ويعنى بـ« حفظ أصولها وتوفير فروعها وتثمير أغلالها وارتفاعها وصرفها إلى مستحقيها » ، ويشرف على أموال اليتامى حتى يبلغوا سن الرشد[١١] . وهو مسؤول عن حفظ السجلات والوصايا والحجج والبينات والاقرارات ويضعها بعهدة خُزان مأمونين[١٢] .

١ الورراء للصابي ١٠٧ ، ١٠٩ ، وانظر ايضاً : ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٦١ عن اس الفرات ، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعيد القرطبي ٢٤ ، ١٠٥ (المطعة الحسيية المصرية ، القاهرة) والقلقشندي ١٠ . ١٥١.
٢ الورراء للصابي ١٠٧ وشوار المحاصرة ٣ ١٢٨.
٣ طيفور ١٢٨ ، ١٥٧.
٤ الوزراء للصابي ٢٥٦ .
٥ المنتظم ٧ . ١٥٣.
٦ المنتظم ٦ ١٤٨ والصابي ١٢٢ .
٧ الورراء للصابي ١٠٧ .
٨ القلقشندي ١٠ ٢٤٣.
٩ رسائل الصابي : ١٤١ وما بعدها .
١٠ المصدر نفسه : ١٧٧.
١١ المصدر نفسه . ١٧٨ ـ ١٧٩.
١٢ المصدر نفسه : ١٨٠.

٢ ـ وحين ننظر الى مؤسسات المدينة ، نلاحظ أن المحتسب حل محل العامل على السوق . ومع أن لفظة المحتسب استعملت في اواخر الفترة الاموية بالنسبة للمكاييل والموازين (كان ابن عاصم الأحول « على الحسبة في المكاييل والموازين في الكوفة »[١]) ، فان المنصب يمثّل نتيجة منطقية لتأكيد العباسيين على المفاهيم الاسلامية .

قرنت الحسبة بـ « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » . وينتظر من المحتسب أن يلاحظ المحافظة على الآداب العامة ، ومراعاة الفرائض الاسلامية الظاهرة وان يمنع الانحرافات .

ويرد ذكر أول محتسب في بغداد أيام المنصور[٢] ، وهو يشرف على المكاييل والموازين لتأكيد دقتها[٣] ، ويعتبر مسؤولاً عن اية شكوى عنها[٤] . ومن مهامه منع الغش في الصنعة والتدليس في البيع[٥] . وينتظر منه أن يمنع الاحتكار وأحياناً الخزن[٦] ، ويراقب التلاعب بالأسعار ويمنع التزييف في النقد[٧] . وهو مسؤول عن الإشراف على النظافة والأمور الصحية في المدينة والأسواق ، كما أنه يمنع التجاوز في بناء الدور أو الحوانيت بالنسبة للطرق .

وكان على المحتسب أن يدقق في مراقبة أهل السوق والعامة وحاصة بعد أواسط القرن الثالث الهجري حين بدأ العامة يلعبون دوراً له اهمية في الحياة العامة .

جاء في عهد الطائع (٣٦٦/ ٩٧٦) : « وإلى ولاة الحسبة بتصفح أحوال العوامّ في حرفهم ومتاجرهم ومجتمع أسواقهم ومعاملاتهم وأن يعيروا موازينهم والمكاييل ويقرروها على التعديل والتكميل ، ومن اطلعوا منه على حيلة أو تلبيس او بخس فيما يوفيه أو استفضال فيما يستوفيه نالوه بغليظ العقوبة وعظيمها »[٨] .

ويفترض في المحتسب أن يكون عارفاً بالشريعة[٩] وأن يكون مطلعاً على أعراف أصحاب المهن .

وترد الاشارات الى محتسب في بغداد ، ولكن احتمال وجود موظفين مماثلين في المدينة الكبيرة وارد . وكان يعين احيانا عمال على أسواق حاصة مثل العامل على سوق الغنم والعامل على دار البطيخ والقطن . وترد اشارة حاصة في عهود القرن الرابع الى الوالي على سوق الرقيق : « والى ولاة اسواق الرقيق بالتحفظ فيمن يطلقون بيعه والتحرّر من وقوع تجوّز فيه وإهمال له . . . ولا يمضوا بيعاً على شبهة ولا عقداً على تهمة »[١٠] .

١ كتاب الطبقات الكبير لابن سعد ٧/ ٢ ٢٦٥ (تحقيق ادورد سحو ، ليدن ، بريل ، ١٩٠٤ ـ ١٩٤٠) ووكيع ١ ٣٥٣ .
٢ الطبقات الكبير لابن سعد ٢/ ٢ ٦٥ والخطيب ١٠ ٧٩ ـ ٨٠ .
٣ انظر أحكام السوق ليحيى بن عمر ٣٩ (تحقيق فرحات الدشراوي ، تونس ، ١٩٧٥) .
٤ المنتظم ٥ ١٣٠ .
٥ كتاب الاحتساب للزيدي ١٥
٦ احكام السوق ١١٣ ـ ١١٧ .
٧ الزيدي : ١٥ .
٨ رسائل الصابي ١٦٥ ، وانظر أيضاً ٢٠٤ .
٩ مسكويه ١ ٢٠٩ وابن الأثير ٨ ١٦٥ وعريب ٤٧ .
١٠ رسائل الصابي ١٦٤ (في عهد الطائع) و ٢٠٣ (في عهد المطيع) ؛ وانظر نشوار المحاضرة ٢ : ٣٧ .

وفي زمن المعتضد (٢٧٩ / ٨٩٢) كان كل من هؤلاء العمال بمنزلة محتسب في المدن الاخرى ، بينما كان محتسب بغداد (أو محتسب الحَضرة كما يدعى) في منزلة فوقهم[١] .

وللمحتسب أعوان ، لعل عمّال الأسواق منهم ، وهذا يعطيه نفوذاً كبيراً احياناً[٢] . ويساعد المحتسب عادة عرفاء ، عريف من كل صنف أو مهنة حبير بشؤونها يشرف عليها[٣] .

وكان لكل مهنة أو صنف شيخ أو رئيس تعيّنه الحكومة أو تعترف به ، وهو الذي يمثّلها[٤] .

إن تنظيم أهل الصنايع والأصناف يتطلب دراسة خاصة ، ولكن لا بد من إشارة إليه . وخاصة أن الباحثين يتباينون بين من ينسب ظهور تنظيماتهم إلى الدعوة الاسماعيلية ويجعل بداياتها في القرن الرابع الهجري[٥] ، وبين من ينفي وجود نقابات حرفية[٦] ، وبين من يرجىء ظهورها إلى أواخر العصور الوسطى[٧] .

ويلاحظ فيما ذكر محاولة السلطة للإشراف على فعاليات أهل الصنايع والحرف واهتمامها بحماية المستهلك . ومن جهة اخرى فان اهل الحرف والمهن انتظموا في أصناف مع وجود درجات للتقدم في الحرفة . وكان لكل حرفة (صنعة) متقدموها (الأساتذة/ المعلمون) وهم يلاحظون مستوى الصنعة وأحياناً السعر . وكان لكل صنف عرف يلتزم به ويسير عليه في الصنعة ، وتأتي اول اشارة الى ذلك من أواسط القرن الأول في الكوفة[٨] ولعل جذوره قديمة[٩] .

وكانت هناك رابطة مهنية بين أفراد الصنف حتى قيل « الصناعةُ نَسَب » . ولعل التطور الكبير في الحياة المدنية في بغداد وازدياد اهمية العامة ، ثم اضطراب الاوضاع فيها في بعض الفترات مثل أواسط القرن الثالث ، وفي فترات تالية في القرن الرابع ، وما حصل من ارتفاع في الاسعار في القرن الثالث دون ارتفاع مواز في الأجور ـ أوجدت حالة دفعت الأصناف الى التفكير بحماية وضعها والى تركيز تنظيمها .

ولدينا إشارات إلى مواقف مشتركة لأهل الحرفة أو الصّنف . فهناك اكثر من إشارة الى قتال بين اهل

١ الصابي ١٧٦ ، وانظر المنتظم ٦ ٢١٨
٢ انظر مسكويه ١ ٩٠
٣ وكيع ١ ٣٤٧ .
٤ طيفور ١٧٤ ، والبلدان لليعقوبي ٢٢٨ ، ومروج الذهب ٨ ١٨٤ .
٥ Massignon, «Guilds» (Moh), *E S.S*, Lewis, «Islamic Guilds», *EHR*, VII, 1937, *E I*, art «Sinf.»
٦ انظر - Stern, in *The Islamic City* pp 25 ff (ed by A H Hourani and S M Stern, Oxford, B Cassirer, 1970)
٧ Cf Cahen, in *The Islamic City*, pp 51 ff
٨ وكيع ٢ : ٣٥١ ، ٣٧٢ .
٩ يشير بعض الباحثين الى وجود نقابات للتجار والصاغ في بابل ، وكذلك رمى الكيابيين في العراق ، انظر Mendelsohn, «Guilds in Babylonia and Assyria,» *JAPS*, 1940, pp. 68-72, Weisberg, *Guilds Structure and Political Allegiance in Achaemenid Mosopotamia*, Yale Univ. Press, 1967, pp. 86 ff

حرفتين في القرن الرابع (٣٠٧ الأساكفة ضد أصحاب الطعام بالموصل[١] ، ٣١٨ أصحاب الطعام ضد البزازين في الموصل[٢] ، ٤٢٢ أهل سوق يحيى وأهل سوق السلاح والأساكفة ببغداد[٣]) وقد يكون بعضها لأسباب مذهبية ولكن البعض الآخر لم يكن كذلك . وفي ٤٢١ قاتل القلاؤون الجند التركي في الكرخ دفاعاً عن أنفسهم[٤] ، ولما زاد البويهيون الرسوم على المنسوجات القطنية والحريرية ثار صناع هذه المنسوجات (٣٧٤) واستمروا في تمردهم حتى الغيت الزيادة ثم ثاروا ثانية لنفس السبب سنة ٣٨٩ ؛ ولعل الاشارة التالية لها دلالة خاصة ، فقد اعتدى عيار على بزاز ونهب امواله ، « فتعصب له سوقه » وقاتل البزّازون العيّارين حتى استردوا اموال صاحبهم[٥] . كل هذا يشعر بوجود تنظيم داخلي (الشيخ ، اختيارية الصنف) يمكن من هذا الموقف المشترك ضد التهديد الخارجي .

وأول اشارة الى تنظيم للعيّارين ، وهم من العامة وأهل الحرف ، ترد من القرن الثالث وتشعر بتماسك أصحاب التنظيم وبأنهم لديهم ملابس خاصة ، فهم يتّشحون بالازار ويتزرون بالمئزر ، وبأن الدخول في التنظيم له مراسيم ، اضافة الى ارتداء اللباس الخاص ، منها الشد وشرب كأس من النبيد ، وأنهم يتسمون بالفتوة[٦] . وكانت لهم قيم احلاقية ومهنية خاصة ، وإن كانت المصادر تتهمهم[٧] . وقد اتصلوا بالصوفية في القرن الرابع ولعلهم تأثروا بهم . ثم تخلوا عن النبيذ ليحل الماء بالملح محله ، ثم حلت السراويل محل المآزر . ويلاحظ أن تنظيم الفتوة زمن الناصر لدين الله (سنة ٦٠٤) اتبع نفس هذا الخط في الشعارات والدخول في التنظيم .

ويبدو أن الاصناف تأثرت في التنظيم بمنظمات الفتيان ، فالتدرج في الصنف والشعارات ومراسيم الدخول متماثلة . وكما ربط الفتوة انفسهم بسلسلة ترجع الى صحابي (منذ القرن الرابع) فكذلك فعلت الاصناف[٨] . كل هذا يشعر بأن تنظيم الاصناف أو النقابات ظهر في بغداد في القرن الثالث الهجري نتيجة التطورات والاوضاع العامة .

وكان لبغداد صاحب الشرطة ، وله مجلس خاص[٩] ويسمى أحياناً صاحب البلد[١٠] .

١ ابن الأثير ٨ . ٩٠
٢ المصدر نفسه ٨ . ٥٨
٣ المنتظم ٨ : ٥٥ - ٥٦
٤ المنتظم ٧ : ٤٧
٥ ابن الاثير ٨ . ٦٢ - ٦٣ و ٩ : ٣٣
٦ انظر الفرج بعد الشدة للتنوخي ٢ ١١٢ - ١١٤ (القاهرة ، ١٩٠٣ - ١٩٠٤) .
٧ انظر تلبيس ابليس لابن الجوزي ٣٩٢ (دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٩٢٨) والامتاع والمؤانسة لابي حيان التوحيدي ٣ ١٦٠ - ١٦١ (تحقيق احمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة ، ١٩٣٩ - ١٩٤٤) والمنتظم ٨ ٧٨ .
٨ انظر مقالة عبد العزيز الدوري « نشوء الاصناف والحرف في الاسلام » مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد (١٩٦٥) الجزء الاول .
٩ مسكويه ١ : ٤ ، ١٨ ، ٢٠ والمنتظم ٦ : ١٨٩ وطيفور ١٣ .
١٠ المنتظم ٦ : ٢٤٥ .

وكان في بغداد في بعض الفترات اثنان من اصحاب الشرطة ، كما حصل عندما بنيت الرصافة . ويذكر أن الأمير أبا العباس (المعتضد بعدئذ) عيّن بدراً على الشرطة في شرق بغداد والنوشري على الشرطة في الجانب الغربي (١٧٩) [١] .

وقد يعين صاحب الشرطة خليفة له أو خليفتين ، واحد لكل جانب[٢] . ويمكن أن يكون له مساعدون (او خلفاء) في الارباع[٣] ويسمّون أصحاب الشرطة في الارباع ، وهؤلاء يرسلون تقارير إلى صاحب الشرطة (في نشوار المحاضرة ٣ : ١٠٢ عن لسان صديق صاحب الشرطة . « فرمى اليّ (٢٣٥ هـ) قصصاً فاذا هي رقاع أصحاب الشرطة في الأرباع يخبر كل واحد منهم بخبر لديه ») . وقد يلعب صاحب الشرطة دوراً مهماً كما حصل في أواخر القرن الثالث[٤] . وفي سنة ٢٨٩ كان عدد شرطة مؤنس صاحب الشرطة ٩٠٠٠ بعضهم خيالة[٥]

وكان صاحب الشرطة مسؤولاً عن حفظ الامن والهدوء ، وعن مواجهة اية فعاليات مخلة بالأمن[٦] ، وعن قمع اعمال الشغب[٧] ، وعن كشف ومتابعة الاشخاص والجماعات المشبوهة[٨] ، كما أن التصرفات غير الأخلاقية تدخل ضمن سلطاته[٩] .

ومن صلاحياته فرض العقوبات ، وقد تحصل العقوبة الكبرى بموافقة عليا[١٠] .

وتقوم الشرطة بدوريات في الليل للحفاظ على الأمن ولمنع الجرائم[١١] وكانت البيانات في أوقات الاضطرابات او في بعض المشاكل المهمة تصدر احيانا عن صاحب الشرطة[١٢] .

وكان لصاحب الشرطة ، جماعة سرّيه من مهامها ، حث التجسس على الناس ، بثّ الإشاعات لتخويف العامة ولضمان السلام[١٣]

وهناك صاحب المعونة ، يذكر الصابي ان المقتدر قلد مؤنسا الخادم الشرطة بالحضرة ، ثم استوزر ابن الفرات ، فرتب هذا مؤنسا في المعونة[١٤] . ويرد ذكر صاحب المعونة مقترنا بطلب من قاضي لحلف

١ العيون والحدائق ٤/ ١ ٦٧ (تحقيق عمر السعيدي ، دمشق ، منشورات المعهد الفرنسي ، ١٩٧٢)
٢ طيفور ١٩ ومسكويه ١ ٢٦٦ والطبري ٣ ١٣٤٥ ، ويرد ذكرهم في قائمة المعتضد (الوزراء للصابي ٢٠ والمنتظم ٦ ١٥٣)
٣ الوزراء للصابي ٢٠ والمنتظم ٦ ١٥٣ .
٤ انظر مسكويه ١ ٤٠ ، ٢٠ ، ٢٠٩ والمنتظم ٦ ٢٧٦
٥ مسكويه ١ ٢٢ .
٦ انظر المنتظم ٦ ١٩٥
٧ مسكويه ١ ٢٠ والمنتظم ٦ ١٥٣
٨ المنتظم ٦ ٢٧٦.
٩ نشوار المحاضرة للتنوخي ٣ ١٠٢ و ١ ٩٧
١٠ المنتظم ٦ ١٨٩ ، واعدم نازوك سنة ٣١٢ ثلاثة من اصحاب الحلاج
١١ الوزراء للصابي ٢٣.
١٢ المنتظم ٦ ٢٧٦ .
١٣ المنتظم ٧ ٢٨ ، وانظر Tyan, E . *L'organisation Judiciaire en pays d'islam*, II, pp 380 ff (Lyon, 1943)
١٤ الوزراء للصابي ٢٨ .

المتهمين او لتنفيذ حكم[1] . وهناك اكثر من صاحب معونة في بغداد[2] . وقد يكون صاحب المعونة هو صاحب الشرطة او غيره ، وهو يتولى اخذ الغرامات وربما بعض الرسوم[3] . ويبدو ان اصحاب المعونة لهم حلقية فقهية في الجنايات ، جاء في عهد المطيع « وامره ان يوعز الى اصحاب المعاون في اقامة الاحكام وأن يحضر مجالسهم العامة ويطيعوهم الطاعة التامة ويشخصوا من امتنع من المحاكمة اليهم ويحبسوا ويطلقوا بأقوالهم ، ويثبتوا الأيدي في الاملاك وينتزعوها بأحكامهم ولا يعصوا لهم امرا ولا يخلفوا لهم حكماً »[4] .

وكان على صاحب البريد أو صاحب الخبر نقل الاخبار عما يجري او يدور في بغداد للخليفة وللوزير[5]، وكان له اعوان ووكلاء وهم اصحاب الاخبار مبثوثين في ارباع بغداد[6] .

٣ ـ وكانت بغداد وحدة ادارية كبرى ، ومع ذلك كان لكل جانب والٍ أحياناً . ففي ٢٠١ عين ابراهيم بن المهدي (نصبه البغداديون خليفة) والياً لكل جانب[7] ، وفي ٢٠١ عين الحسن بن سهل ـ امير العراق للمأمون ـ والياً على كل جانب من بغداد[8] . وفي فترة سامراء ترد اكثر من اشارة الى ولاة على الجانبين[9] .

وقد لاحظنا ان بغداد (الغربية) كانت ابتداء مقسمة الى ارباع وفي كل منها قطائع وارباض ودروب ومحلات[10] وكان لكل ربع صاحب او رئيس يشرف عليه[11] . وبدأ هذا زمن المنصور[12] واستمر كما يظهر حتى بعد تطورها . اذ يرد صاحب الربع في القرن الثالث[13] وكان لصاحب الربع سلطة مدنية ، فقد عاقب صاحب ربع رجلاً لتصرفه المنافي للاخلاق ، واعتبره المأمون احد عماله[14] . ويرد ذكر اصحاب الارباع على قائمة النفقات للمعتضد ولهم رواتبهم[15] ، وتستمر الاشارات للارباع في الفترة البويهية (٣٥٠) وان اختلف التحديد[16] ليوافق الوحدات المدنية (أو القضائية) .

١ نشوار المحاضرة للتنوخي ١ . ٢١٨ ـ ٢١٩ والوزراء للصابي ٢٨
٢ المنتظم ٧ ٦١ وفيه ذكر صاحب المعونة في الكرخ
٣ انظر الوزراء للصابي ٥٣ ، وانظر أيضا ٣٣
٤ رسائل الصابي ١٩٨ ـ ١٩٩ .
٥ الوزراء للصابي ٩٥ ، وطيفور ٣٠ . ٣٧
٦ طيفور . ٣٥ .
٧ الطبري ٣ ١٠١٦
٨ الطبري ٣ . ١٠٠١ .
٩ الطبري ٣ ١٣٤٦ ، ١٥١١ .
١٠ البلدان لليعقوبي ١٤١ ، وابن رسته ٣٢ .
١١ انظر ذم الهوى لابن الجوزي ٤٦٥ (تحقيق مصطفى عبد الواحد ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٢) وقارن كلامه باقوال Lapidus عن الفسطاط في كتاب *Muslim Cities*, p. 91 .
١٢ البلدان لليعقوبي ٢٤١ .
١٣ نشوار المحاضرة للتنوخي ١ ٢٣١ .
١٤ المحاسن والمساوىء للبيهقي ١٦٦ (بيروت ، ١٩٦٠) ، وانظر ايضاً الطبري ٣ ٩٢٩ ـ ٩٣٠ .
١٥ الوزراء للصابي ٢٠ .
١٦ مسكويه ١ ٣٥٧ ، ونشوار المحاضرة للتنوخي ١ ٨٦ والوزراء للصابي ٣٥٨ .

ق الربع كان لكل ربض وقطيعة رئيس او شيخ . وفي محلة الحربية كان لكل مجموعة بشرية
ـ(١) ولعل هذا يشير ايضاً الى مجموعات من الجند يقيمون هناك(٢) .

شيخ الربض او المحلة يمثل اهله امام الحكومة . وفي الغالب كان يعترف به من قبل السلطة ولا
(٣). وكانت الحكومة تستطيع عن طريقه ان تتعرف على شؤون الربض/ المحلة وان توزع
لى الفقراء في أوقات الشدة او الضيق ، وان تتعرف على الاشخاص المشبوهين(٤) . وفي اوقات
ـ يمكن اعتبار الشيخ مسؤولا عن سلوك محلته ، وهو بدوره يستطيع ان يضمن حسن
(٥) ، ففي فترة حصار بغداد سنة ١٩٨ ضمن شيوخ الارباض لطاهر بن الحسين سلوك
(٦) وكذلك فعل شيوخ الابناء . وقام شيوخ الحربية والارباض بنفس التعهد اثناء حصار بغداد
أمام ابن طاهر(٧) . وقد ينظم اهل الربض انفسهم اثناء الاضطراب (كما حدث سنة ٢٠١)
اتهم وأنفسهم(٨) .

كان في بغداد خط ادنى من الادارة على مستوى الارباع(٩) . واذا كان هذا يرتبط في الاساس
، قبلية او بشرية ، فانه استمر مع جماعات ترتبط بالمهنة او المذهب او بروابط اجتماعية في
الارباع . ويظهر هذا حتى في حركة العيارين الشعبية اذ نظمت حسب المحلات . ولعياري
مقدم وقائد(١٠) . وفي المراسلات الرسمية ذاتها تظهر الارباض والارباع كوحدات في
. ورغم ضآلة المعلومات ، فانه يمكن الافتراض بأن مثل هذا التنظيم اعطى الناس الفرصة
انفسهم ، وجعل لهم شيئا من الكيان الذاتي وخاصة في فترات الاضطراب السياسي وحاجتهم
فسهم ورعاية امورهم .

ان للاشراف وخاصة العباسيين والعلويين مؤسسة هي النقابة . ففي عهد المعتضد كان
يتسلمون راتبا شهريا قدره دينار لكل منهم ، كما قرر والده الموفق ، وكان عددهم ٤٠٠٠ في
ولكن الاشارات الى نقابة (او نقابات) تأتي من مطلع القرن الرابع(١٣) . ولعل استبداد
تراك وضعف سلطة الخلافة كانت من اسباب ايجاد المؤسسة .

ليعقوبي ٢٤٨ .
ري ٣ ٩٩٩ .
المؤانسة ٢ ٦٦ والطبري ٣ ٩٣٥
. ٢٦
٢ ٩٣٥ ، ١٦٧٤ - ١٦٧٥ .
٢ ٩٣٥ .
٢ ١٦٣٤ - ١٦٣٥ .
٣ ١٣٤٤ ، وانظر أيضا ١٠٠٩ - ١٠١٠ .
Lapidus في مقاله في Muslim Cities p. 189 .
١٥٣ .
ري ٣ ٩٢٩ - ٩٣٠ .
لصابي ٢٥ .
سنة ٣٠٢ تكملة تاريخ الطبري للهمداني محمد بن عبد الملك ١٦ (تحقيق البرت يوسف كنعان ، بيروت ، ١٩٦١) .

كانت للطالبيين نقابة في بغداد[١] وان جاز ابقاء البعض خارجها[٢] . ولدينا عهد من المطيع (٣٦٣/ ٩٧٤) بتولية ابي احمد الحسن بن موسى نقيباً على الطالبيين جميعاً جاء فيه « ان يقلدك النقابة على الطالبيين اجمعين من كان منهم بمدينة السلام وفي غيرها من النواحي والامصار » ، ويذكر العهد ان هذا كان شأن سلفه محمد بن الحسن العلوي وشأن من سبق هذا ، وقد يعين النقيب بدوره نقيبا على بعض الامصار[٣] وكان له ان يعين حلفاء في اماكن اخرى . ولكن يبدو انه كان هناك نقباء للعلويين في مدن اخرى مهمة مثل البصرة والكوفة وواسط . كما ان نقيب العلويين ببغداد كان يعطى احياناً السلطة على النقباء الآخرين ويسمى نقيب النقباء . ففي سنة ٤٠٣ ولي ابو الحسن الموسوي «نقابة نقباء الطالبيين » في كافة بلاد الخلافة وصدر الامر من قبل بهاء الدولة البويهي[٤] . وفي سنة ٤٠٦ عين ابو القاسم الموسوي نقيبا على نقباء الطالبيين[٥] .

وكان للعباسيين « نقابة العباسيين »[٦] . وفي ٣٨٤ تلي عهد التولية بحضور الخليفة والقضاة والاشراف والاكابر[٧] . وكان للعباسيين نقباء في مدن اخرى[٨] وفي ٣٨٩ شرف النقيب المذكور بلقب نقيب النقباء . ويشير ابن قدامة في القرن الخامس الى نقيب الهاشميين ويدعى ايضاً نقيب النقباء[٩] .

ويظهر انه كان هناك نقباء لمجموعات اخرى من الاشراف . ففي ٣٦٦ توفي محمد بن ابراهيم وكان نقيب الانصار في بغداد[١٠] .

وينتظر من النقيب ان يشرف على سيرة الاشراف وان يتأكد من حسن سيرتهم وسمعتهم ، وله عيون منهم لنقل اخبارهم ، وعليه ان يحرص على حماية انسابهم وان يحفظ سجلات بها ليمنع أي تدخل . كما انه يشرف على الصغار والقصّر والاناث ممن لا ولي لهم ، وعليه ان يلاحظ ان تكون الزيجات مناسبة لئلا تختلط الامور . وللنقيب بعض الصلاحيات في التوبيخ او فرض العقوبة[١١] .

١ المنتظم ٧ ٢١ .
٢ المصدر نفسه ٧ ٢٣ سنة ٣٥٤ .
٣ رسائل الصابي : ٢٠٨ والمنتظم ٧ ٩٨ وانظر نشوار المحاضره للتنوخي ٣ ١٦٨.
٤ المنتظم ٦ : ١٦٠.
٥ المنتظم ٦ ٢٧٦ .
٦ تكملة الهمداني . ١٦ (سنة ٣٠٣) والمنتظم ٧ ٦٥ - ٦٦ .
٧ المنتظم ٧ : ١٧٤
٨ المصدر نفسه ٧ : ٦٠
٩ . *B SOAS*, XIX, 1957, pp. 24-26.
١٠ المنتظم ٧ ٨٥
١١ رسائل الصابي : ٢٢١ والفلقشندي، ١ : ٣٤٠ و Tyan, *op cit* . II, pp 329 ff

وقد يعطى النقيب مهمات اخـرى كالنظر في المظالم وامرة الحج[1] ، ولما اعطي ابو احمد الموسوي هده ام صار ابناه المرتضى والرضي يخلفانه في النقابة[2] .

٥ ـ وهناك مؤسسات اجتماعية . كان التعليم حتى القرن الخامس حارج اشراف الحكومة او بطرتها . ويمكن الاشارة الى دار العلم التي انشأها سابور بن اردشير أو الى اوقاف للطلبة والمدرسين ، كن التعليم كان حرا .

وحين انشأ نظام الملك النظامية (سنة ٤٥٨) ببغداد كمدرسة تعيلها السلطة وتوجهها بدأ حط ـيد . ومع ان المدرسة كانت معروفة قبل النظامية (مثل مدرسة ابي حيفة) ، ومع انها كانت نتاج امل عدة ، فان دور نظام الملك كان هاما في حعلها مؤسسة حكومية . وقد بدأت المدرسة للشافعية ، ن سرعان ما انشئت مدارس للمذاهب الاحرى .

وخلال قرنين انشئت مدارس عديدة من قبل حلفاء ووزراء ووحهاء . فبالاضافة الى النظامية[3] يرد مدارس احرى مشهورة مثل التاجية[4] والتتشية[5] والمجاهدية[6] والشاطئية[7] والبشرية[8] والشرفية[9] ستنصرية[10] . ويثني ابن جبير الذي زار بغداد سنة ٥٨١/ ١١٢٥ على مدارسها بناياتها الجميلة اسعة واوقافها الكثيرة ويذكر عشرين مدرسة كلها في الجانب الشرقي[11] .

٦ ـ وكانت المستشفيات مؤسسات مهمة . ففي ٢٧٩/ ٨٩٢ ، كان في بغداد مستشفى واحد ، ستشفى الصاعدي الذي حصص له المعتضد ٤٥٠ دينارا في الشهر[12] .

وسرعان ما تعددت المستشفيات . ففي ٣٠٦ فتح مستشفى في سوق يحيى من قبل والدة المقتدر خصصات ٦٠٠٠ دينار في الشهر[13] . وفي نفس السنة فتح المقتدر المستشفى المقتدري في باب الشام صص له ميزانية كبيرة[14] . وفي ٣٢٩ فتح بحكم امير الامراء مستشفى جديدا في باب البصرة بمشورة

المنتظم ٧ ١٥٣ (سنة ٣٨٠) و ٢٧٦ (سنة ٤٠٦)
المنتظم ٧ ١٥
المنتظم ٧ ٢٥٦ و ٩ ١٨٤
الحوادث الجامعة لابن الفوطي ٢٦ (بغداد ، ١٣٥١) وابن الاثير ١٠ ١٣
ابن الفوطي : ٢٦٣ .
سنة ٦٣٧ للحنابلة (ابن الفوطي ١٢٨) .
ابن الفوطي : ٨٦ ـ ٨٧ .
ابن الفوطي . ٨ ٣ .
سنة ٦٢٨ (ابن الفوطي ٢٤ ـ ٢٥ ، ٣٠٨) .
السنوات ٦٢٥ ـ ٦٣١ (ابن الفوطي ٥٨ ـ ٥٩ ، ١٥٤) .
ابن جبير . ٢٢٩ ، وانظر الجامع المختصر لابن الساعي ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ٦٤ ـ ٦٥ ، ١٨٧ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٦٢ ، ٢٧٦ ، ٢٩٧ (بغداد ، ١٩٣٤) .
الوزراء للصابي : ٢٦ ـ ٢٧ .
تاريخ الحكماء للقفطي . ١٩٤ ـ ١٩٥ (تحقيق حوليوس ليبرت ، ليبسك ، ١٩٠٣) والمنتظم ٦ ١٤٦ .
ابن الاثير ٨ ٨٥ .

سنان بن ثابت بن قرة المشرف على المستشفيات ، ثم وسع من قبل عضد الدولة سنة ٣٧٢/ ٩٨٢ وخصصت له اوقاف كثيرة[١] ، وكان فيه ٢٤ طبيباً وميزانية سنوية قدرها ١٠٠,٠٠٠ دينار[٢] . وصار المستشفى العضدي المستشفى الكبير ويشير اليه الرحالون[٣] . ويرد ذكر مستشفيات اخرى . فقد انشأ علي بن عيسى وزير المقتدر مستشفى في الحربية من ماله الخاص[٤] . وبدأ معز الدولة ، اول البويهيين ، ببناء مستشفى في الجانب الشرقي وأتم بعده[٥] . وفي سنة ٤٠٨ بنى فخر الملك مستشفى في اعلى الحريم الطاهري .

ولعل المستشفيات تنوعت ، اذ ترد اشارة الى مستشفى للمصابين بالامراض العقلية[٦] .

ويبدو ان تعدد المستشفيات ادى زمن المقتدر الى تعيين رئيس يشرف عليها ويختبر الاطباء الممارسين ، هو سنان بن ثابت ، ولكننا لا ندري هل استمر ذلك .

هذه خطوط عامة تشير الى وجود اكثر من مستوى للتنظيم . ولم نتناول مؤسسات اخرى مثل الزوايا والربط والكتاتيب ، ولم نتعرض الى الاصناف والمدرسة من حيث التنظيم الداخلي . وتلاحظ عناصر الاستمرار والنمو بين دور الهجرة وبين بغداد ، كما ان القلعة الداخلية (المدينة المدورة) تذكر بتخطيط المدن البابلية .

وبعد هذا تبدو الصلة وثيقة بين خطط المدينة ومركزها وبين مؤسساتها .

١ ذيل تجارب الامم لأبي شجاع الروذراوري ٦٦ (بعناية هـ ف آمدروز ، القاهرة ، ١٩١٤) وابن الاثير ٩ ١٢ .
٢ ابو شجاع ٦٦
٣ ابن جبير ٢٢٥ وابن بطوطة ٢٢٤ ورحلة بنيامين . ١٣٤ ـ ١٣٥ (ترجمة عزرا حداد ، بغداد ، ١٩٤٥) .
٤ المنتظم ٦ : ١٢٨
٥ المنتظم ٧ : ٧٣
٦ بنيامين . ١٢٥ وعقلاء المجانين للنيسابوري ١٣٩ ـ ١٤٠ (تحقيق محمد بحر العلوم ، النجف ، ١٩٦٨)

تعاليق ابن باجه على كتاب "البرهان" للفارابي

ماجد فخري

نشرنا في عددين سابقين من « الابحاث »[1] جزءين من تعاليق ابن باجه على منطق الفارابي . ويتألف الجزء الحالي من تعاليق على « اول كتاب البرهان » وردت مشوشة بعض التشويش في مخطوطة اكسفورد (ورمزها ك) ومستوفاة الى حد بعيد في مخطوطة الاسكوريال (ورمزها س) . وقد وضعنا العبارات التي سقطت في مخطوطة اكسفورد ، وهي كثيرة ، بين مكسورتين < > ونبهنا الى احتلافات اخرى بين نص المخطوطتين الآنفتي الذكر في حواشينا .

اما كتاب « البرهان » للفارابي فقد سبق ان نشرته مباهاة توركير كملحق « لشرائط اليقين » للفارابي ايضا سنة ١٩٦٤[2] . وقد عارضنا النصوص الواردة في تعاليق ابن باجه بهذا النص ونبّهنا الى الاختلافات بينهما . الا ان كتاب « البرهان » المنشور ينتهي ، كما ذكرنا في الحواشي ، عند ذكر الاسباب الاربعة ، بينا يستمر كلام ابن باجه دون انقطاع . وهذا وجه آخر من وجوه اهمية هذه التعاليق التي تمكننا من اقتناص التكملة المفقودة لهذا الكتاب . وقد رمزنا بمربعين [ ] الى ما نرتأي زيادته ، وبهلالين الى ما نعتبره زائداً ، كما في الاجزاء السابقة .

تعاليق على كتاب البرهان[3]

٧١ أ < فقال (إذ) البرهان ولم يقل على سائر الصنائع ، بما هو شيء ما ، وانها كلها تستنبط به وبما تعود بعد عليه بالخدمة . فان الرئيس كذلك هو ، وللوزير هو رئيس . فان السلطان هو سبب وجود الوزير بما هو وزير . ثم ان افعال الوزير انما هي خدمته له >

١ راجع الابحاث السنة ٢٣ ، ١٩٧٠ ، ص ٣٣ - ٥٤ ، والسنة ٢٤ ، ١٩٧١ ، ص ٣٧ - ٥٤ .

M Turker, Farabi'nin Seraıt ul-Yakın'ı ın Felsete Arastırmaları; *Enstitusu Dil ve Tarih Coğrafya Fakultesi*, Ankara, 1964, pp. 213-221

٣ س : بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد كلام على اول كتاب البرهان لابي بكر بن يحيى ، ك كلامه رضي الله عنه في البرهان .

ب ١ . قوله : « واذ قلنا في الاشياء التي بها نصل بالجملة الى كل مطلوب نقصد تعرّفه وفي التي تزيل ذهن المتأمل عما قصد معرفته وتغلطه » . هذا القول (يدلّ انه لم يكتب هذا الكتاب الا بعد وضعه القياس والتحليل)[١] . وقوله خاصة « إلى كل مطلوب » يدل انه لم يشر الى هذا القياس الذي نجده[٢] اليوم مؤلفا مع هذا الكتاب ، فان من المطلوبات ما لم يذكر فيه طريقه الذي به نصل اليه ، لا في الجملة[٣] ولا في التفصيل ، كوقوفنا بالتشريح على ان العصب الراجع به يكون الصوت وغير ذلك فقد وجد[٤] . والمطلوب هنا <بما هو> مطلوب القياس ، وهو أخصّ من التأويل الاوّل واولى .

أ وقوله/« بقصد تعرفه » يريد اكتساب معرفته ، ولم يرد معرفة ما حتى يكون اليقين او غيره ، بل أراد المعرفة على الاطلاق . وقوله « يزيل ويغلّط » يكاد يكون قوة اللفظتين قوة المترادفتين ، لكن يغلّط اعم ، وذلك ان كل ما يغلّط فهو يزيل ذهن المتأمل عما قصد معرفته ، وما يزيل فقد لا يكون مغلّطا .

٢ . ثم قال : « فلنقل الآن في الامور الخاصة التي يحصل بها صنف صنف من اصناف المعارف » . وهذا الفصل ايضا[٥] يدل على ان هذا الكتاب موضوع قبل كتب الصنائع الأخر ، التي هي الجدل وغيرها .

٣ . ثم قال : « والمعارف صنفان : تصور وتصديق » ، فاستعمل لفظة المعرفة هنا ، ولم يقل العلم ، لان لفظة العلم هي أدلّ على الحاصل في النفس كما هو خارج النفس ، والمعرفة فهي تقال على كل ما حصل فيه تصور وتصديق بأي نحو كان . وهو لما كان قصده أن يعمها هنا ذكرها بلفظ المعرفة التي ب تجمع الكل ، وقال المعارف بلفظ الجمع ، ولم يقله بلفظ الافراد ، لأنها مقولة باشتراك الاسم/على معنى[٦] التصور والتصديق ، فجمعه لهذا كما فعله في مقولة الكيف، إذ قال هي الهيئات ، لمّا كانت مقولة عليها ، باشتراك . والمعرفة هي المعنى الحاصل في النفس من حيث هو فيها[٧] مأخوذ بحال[٧] يحاكي بها ما هو خارج النفس . فان قولنا الحيوان الناطق[٨] قول مركب ، قصد بتركيبه في النفس محاكاة ما خارج النفس . فالمعرفة هي[٩] مثال الأمر من خارج بالحال التي حصلت له فيها النفس ، والمعروف هو الامر من خارج . ولما كان معقول الشيء هو الشيء ، ولم يكن بينهما فرق الا بالجهة ، كان المعرفة والمعروف واحدا بالموضوع اثنين بالجهة ، وهو طريق كون الواحد في النفس والآخر خارج النفس . وهو[١٠] لمّا قصد أن يعطي أقسام المعرفة من حيث هي معرفة ، لا من حيث هي معروف ، قسمها الى[١١] التصور والتصديق ، وبدأ بالتصور في القول ، لانه هو الموجود أولا في الذهن ، لان المطلوب الأول لنا بالطبع ما هو هذا الشيء ، وهذا ليس شيئا غير طلب التصور .

١ في س ، جاءت هذه العبارة مكررة بعد « المعرفة على الاطلاق » .
٢ ك : بعده .
٣ ك : الجهة .
٤ تضيف س هنا . فقد يوجد .
٥ ساقطة في س .
٦ ساقطة في س
٧ ساقطة في س .
٨ ساقطة في س
٩ في س ك : هو
١٠ ك . هو .
١١ مكررة في س

والتصوّر بالجملة هو حصول [١] جملة الأمر الذي من خارج في النفس، من حيث يوجد مدلـولاً عليه
باسمه ، دون [٢] ان يحكم عليه بشيء البتة . والتصديق هو أن يؤخذ الأمر محكوما عليه بحكم ، ولذلك
كان التصديق أبدا انما يكون فيما يطلب فيه أي الحكمين له . والتصور هو فيما [٣] يطلب فيه ما هو وأي شيء
هو . وبين أن هذا السؤال بما [٤] هو ونحوه ، ليس يطلب به [٥] حكم في الأمر بايجاب أو بسلب ، كما هو
في النقيضين ، بل يطلب ماهيّة [٦] الامر مجردة من الحكم . فهذا المعنى هو الأول ، وهو أبسط .

٤ . ثم قال : « وقد لخّص [٧] فيما تقدم أمر [٨] ما نصل به الى كل واحد من هذين الصنفين على
الاطلاق » أشار الى « إيساغوجي » في التصور والى « القياس والتحليل » في التصديق . فانه في
« إيساغوجي » تكلّم في الأنحاء التي بها يكون التصور ، لكن بالاطلاق وبغير اضافة الى متصوّر ، فان
الجنس قد يكون بالاضافة الى متصوّر ما مادة وفي آخر فاعلاً . وسائر ما يذكره في هذا الكتاب ، فهو في
ب « إيساغوجي » انما عرّف هذه الاشياء المتصور بها بمعنى يعمّها ، وهو ما يعرض لها في الذهن/عند المقابسة
من حملها على كثيرين مختلفين بالنوع ، لا بالاضافة الى متصوّر . فتكلّم من المضافين في الطرف الواحد ،
لما كان هذا القدر هو النافع له بحسب غرضه منها في استنباط المقولات بها . وبالجملة فانه في
« إيساغوجي » تكلم في الجنس وسائر تلك ، ومن حيث الجنس جنس ، وهنا انما تكلم في الاشياء التي
يعرض لها ان تكون جنساً ، كجنس نستعمله مثلاً أو علامة . وهو على حدقوله في أول « المقولات » :
« والكليات ضربان » اي الاشياء التي علامتها عندنا أنها كلية ضربان . ثم انا نجد أبا نصر في أول
« البرهان » يذكر الجنس والفصل ، ثم يطرح ذكرهما . فان قال قائل : كيف تقول انه لم يتكلم هنا
من المضافين الا في المضاف [٩] الواحد ، ونحن نجده قد ذكر النوع معه ، وهو طرفه [١٠] الآخر ؟ فالجواب
ان هذا الطرف الذي هو النوع ليس للجنس بما هو الجنس لشيء [١١] متصور به بل من حيث هو جنس .
وأما طرفه من حيث هومتصور به فهو المتصور . فهو في هذا الكتاب يذكر الجنس لا من حيث هو جنس ،
بل من حيث هو متصوّر به . فلذلك يذكر الفاعل والغاية وسائرها ويرفض الجنس . فان ذكره فمن حيث
يأخذ علامة . [١٢] /

٥ . ثم قال : « ولما كانت الأمور التي بها تحصل لنا المعارفة التامة » الى آخر الفصل . بيان هذا
التفصيل بلفظة لمّا ، لأن معرفتنا بأمر الطرق المشتركة لا تفيد علما ، هو لنا معلوم أول بيّن بنفسه ، أو
بنوع من الاستقراء والتأمل . واذا كان هذا ، فمن البيّن اذن أن الطرق التي تؤديّ الى المعارف التامة [١٣]

١ ك محصول
٢ ك : بعد
٣ ك : ما
٤ س : انما
٥ ساقطة في ك
٦ ك : كلية .
٧ في كتاب البرهان : يخص .
٨ ساقطة في ك .
٩ ك : الطرف
١٠ س : الطرف
١١ س ك شيء
١٢ ك يأخذ الجنس علامة له .
١٣ ك : الثلاثة .

التي تؤدي الى التي هي أنقص . فلذلك ساقه بلفظة لماً ، لماً كان الامر بينا ، وأخذ هنا الأمور التي بها
سل لنا المعارف التامة على العموم ، لما يعلم بالحس[1] وأولا ، ولما يعلم بمقدمات يقينية . < ويشبه أنه
ذلك لأنه لما تكلّم أولا في البرهان ، والبرهان من حيث هو قضايا يشبه الحمل > ، ولما كان كذلك
لم أولا في البرهان ، والبرهان من حيث هو برهان[2] ، قال : « رأينا أن نردف ما سلف بتلخيص
ارف التامة » الى آخر الفصل . وهو قول قوّته قوّة قياس في الشكل الاول ، فترتيبه المبتدأ بتلخيص ما
سّ المعارف التامة[3] والعلوم التي هي أنقص . والمعارف اثنان ، فالمردف تلخيصه اثنان .

٦ . قال : « والتصديق التام هو اليقين والتصوّر التام هو تصوّر الشيء بما يلخص ذاته بنحو يخصّه »
آخره . < فالتصديق في الجملة الذي هو كالجنس العالي ، هو أن نتيقن في أمر ما أنه خارج الذهن على ما
عليه في الذهن ، على ما قيل في « كتاب البرهان »[4] . والقول الذي يقع به التصديق لا يمكن أن
ن الا قضية ، فانه لا يقع التصديق بأمر يدلّ عليه قول ليس تركيبه تركيب إخبار . وكل قضية لم يقع
تصديق فهي مطلوبة ، وما دامت مطلوبة ، فهي طرف تناقض ، كقولنا اللذة كمال او ليست كمالاً ،
مدل أفضل من المحبة أو ليس بافضل من المحبة . ولا يمكن ان يتقرر أحد جزئي هذه الأقوال عن الآخر
النفس الا بأن يعرض لطلب قياس ، فيسمّى عند ذلك وضعاً ، على ما قيل في « كتاب التحليل » ، أو
جهة التعديد ، وبالجملة فبإرادة . (وليس بهذه الاقرارات اسم يعمها) أو يتقرر أحد الطرفين عن
د من خارج يلزمه في النفس . وهذا الامر يقال له التصديق . [و]ظاهر ان الوارد من خارج يلزمه الامر
حيث هو بحال ما يمكن أن يتعرى عنها اصلا . ومثل هذا الوارد اذا ألزمه امراً ، قبل لاعتقاد ذلك
مر عند ذلك يقين . وبين أنه لا يمكن أن يستحيل بعناد ، اذ لم يكن لزومه أمراً وارداً من خارج من
ث هو بحال ما ، فاذا تعرّى الوارد من تلك الحال فأخذ بضدّها ، ومن حيث ليس لها جزء ، فقد حدّ
حيث هو عارٍ منها ، لم يلزم ذلك الامر . فيمكن اذا لزم الوارد هذا الامر أن يكون ممكنا الا يتقرر
حد من الطرفين دون نقيضه في وقت ما . وهو اذا اخذ الملزم معرّى عن تلك الحال فانه[5] لا يلزم حينئذ
ئا . وبيّن أن الالزام الاول لا يمكن الا فيما هو أمر موجود . والأمر الموجود اذا اعتقد في النفس كما هو
جود ، يقال له عند ذلك صادق . والاعتقاد الاول لا يقع ابدا الا فيما هو صادق ، اذ ان كان كاذبا فانما
مه الوارد من خارج من حيث هو بحال ما يمكن ان يتعرى عنها . فاليقين اذن انما يقع في الصادق
ط ، ولا يمكن فيه/ان يكون فيما هو كاذب اصلاً .

والكاذب ، كما قيل في « كتاب البرهان » هو أن يكون خارج النفس على غير ما هو عليه في النفس .
اهر في اليقين أنه يعتقد فيه أنه لا يمكن ان يكون خارج النفس على غير ما هو عليه في النفس . وظاهر
ساً من أمره أن معتقده في اعتقاده اياه بحال ، اذا ورد عليه وارد من خارج ألزمه نقيضه ، كان عنده أنه
يمكن عند وارد ورد من وارد ، وذلك الى غير نهاية .

فاليقين على ما قيل في « كتاب البرهان » « هو أن يعتقد في الصادق الذي وقع التصديق به » الى قوله :

ك : بالحس .
ك : برهان فقط .
ساقطة في س .

٤ راجع كتاب البرهان ٢١٤
٥ في الاصل : لانه

« وذلك الى غير نهاية » .[1] وتلك التصديقات فقد يمكن بأيسر تأمل ان تستوضح بتلك الحدود التي قيلت عليها ، مما قلنا . كل علم مستفاد فهو عن وارد من خارج ، كل تصديق فلا يقع الا في قضية ، كل قضية لم يقع تصديق فان نقيضها منوط بهذا التصديق قبل تعلّقه[2] بوارد من خارج المطلوب ، والشيء لا يقبل[3] ضد التصديق هنا او في محال ويقين مثلا .

التصديق ثلاثة اصناف : يقين وظنّ مقارب لليقين وسكون النفس على أصنافه . وكل صنف من أصناف المقاييس التي تفيد نحواً من التصديق ، فانه يفيد أحد هذه الاجناس الثلاثة . والذي يفيد احدها ، فليس يمكن أن يفيد الباقيين ، ولا واحداً منهما ، ويتلو هذا اختصار له . وصرف أبو نصر في اعطاء التصديق الى قوله : « وهو المرتّب بعد الحكم أنه لا يمكن غيره وذلك الى غير نهاية » > . وقوله[4] « التصور التام » هو تصوّر الشيء < بما يلخص ذاته بنحو يخصّه > . قد يقول قائل انه يبين الشيء بنفسه . والجواب انه انما قصد ليعطي التصور التام من حيث هو تام ، فذكر أولا في تبيينه ما هو كالجنس ، كما أنه اراد ان يبيّن ما الحيوان الضحاك، واتفق ان لم يكن الانسان ولا غيره من الألفاظ اسما له[5] ، لقلنا فيه انه الحيوان الناطق ، فكررنا جنسه ، وقال :« بما يلحق ذاته » فان كان[6] ما يلحق ذاته شيئا خارجا عن ذاته، فهو عارض[7] لنا بعد تصورنا الشيء، بحسب هذا القول بعرضه، وهو لا يريد ان نتصور[ه] هنا[8] الا بذاته . فالذي يقال ان الذات قد يعنى بها جملة جنس الشيء ، وقد يُعنى بها الشيء من حيث هو مأخوذ باجزائه . وهذا الاخذ هو للامر من حيث هو في العقل . وهذا الاخذ[9] هو الذي قاله فيه « بما يلحق ذاته». وبيّن أنه لاحق لا يحدث في الشيء تصوراً بما هو خارج عنه. وبهذا الاخذ نتعرف على دلالة الحد من دلالة الاسم، فان الاسم يدلّ على الاجمال والحدّ على التفصيل. ثم قال «أمر يخصه» ليخرج عن
٢ أ الاجناس، فانها/ تعرف من الشيء ذاته، لكن <لا > بما يخصّه بل بما يعمّه وغيره. <لكن ان أخذ هنا لفظة يخصّه بمعنى يساويه ، خرجت عنه الحدود التي يذكرها هو بعد ، وهي غير مساوية ، وان أخذ على غير هذا اللفظ خرجت عنه الحدود المساوية ، وهو انما قصد ان يعمّها هذا الحرف ، وهو موضع نظر > . ثم انه قدم[10] التصديق هنا على التصوّر ، لما كان طريقاً الى أتمه ، ثم قال : « فاقول[11] ان التصديق بالجملة » الى آخر هذا الفصل . قد يسبق ان الاعتقاد والتصديق < لفظان > مترادفان ، لكن يظهر مع التأمل
٧ أ والاستقراء أنهما من المباينة . فمن ذلك أن مقابل التصديق هو/ التكذيب، وليس هو مقابل الاعتقاد .

١ في كتاب البرهان : ٢١٤ « واليقين هو ان يعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلا ان يكون وجود ما يعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده ، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره ، حتى يكون بحيث اذا احد اعتقادا ما في اعتقاده الاول ، كان عنده أنه لا يمكن غيره ، وذلك الى غير نهاية »

٢ في الاصل : تعصله .

٣ في الاصل : يعصل .

٤ س . ثم قال .

٥ ك : اسم

٦ ك : كل .

٧ ك . عرض .

٨ س : ها هنا

٩ ك . الامر .

١٠ ك : بدأ .

١١ مكررة في ك .

وأيضا ، فانا نقول : صدقت بكذا ، ولا نقول اعتقدت بكذا ، ونقول هذا اعتقادي وكذا[1] أعتقد (وكذا اعتقدت) ، ولا نقول هذا تصديقي بمعناه[2] ولا هذا اصدّق .

ثم ان هذه اللفظة[3] وما تصرّف منها لا نستعملها[4] بحسب الاعتبار فيها ، الا عندما نشعر بمعاند أو مخالف . فانا لا نقول : هذا اعتقادي او هذا اعتقد الا بالاضافة الى آخر لا يرى ذلك الرأي . فهي أبداً انما تستعمل فيما يأخذه المعتقد رأيا لنفسه . ومن هذا المعنى نقله العلوميون الى فرز[5] النقيضين ، فان كل مطلوب بقصد تحصيل التصديق به ، فانه جزء نقيض ارتبطا بحرف أو ، كقولنا : هل الانسان شجاع أو ليس بشجاع ، فانا نعلم أن التصديق في احدهما ، لكن لا نعلم في أي واحد منهما هو . فما دامت القضيتان مرتبطتين[6] بحرف أو ، فالصدق فيهما غير محصل ، وهي قول غير تام ، لانا حتى الآن لم نحكم لشيء على شيء حكما جزما ، ولذلك ليس يقال فيه لا صادق ولا كاذب .

وينبغي أن تعلم أن القول التام ، وهو الذي حكم فيه بحكم جزم ، فان له بالوضع هيئة أو تركيبا يخصّه من حيث يعتقد فيه أنه صادق . واما الكاذب ، فليس له حال يخصّه من حيث هو كاذب . فان قال قائل : فانا نقول إن الانسان حيوان صادق ، فان كان قد أفاد بهيئته الصدق ، فقولنا اذن فيه - أنه - صادق هذر ، فالجواب أن الانسان حيوان هنا ليس هو قضية تامة ، بل هو موضوع قضية محمولها قولنا صادق . وليس الحمل شيئاً[7] غير ارتباط القضيتين المتناقضتين . فاذا ورد الوارد ففرز أحد النقيضين عن الاخر ، حصل عندنا مثلاً أن الشجاع محمول على الانسان بالايجاب دون السلب ، وهذا هو نفس الاعتقاد . والفرز تم لنا مع هذا و [هو] موصول به غير مفارق له في النفس ، ولا سابق أحدهما الاخر [حتى] نعتقد أن هذا الامر المحصّل في النفس هو في وجوده على ما حصل في النفس ، وهذا هو التصديق ، وكأنه حال في الاعتقاد لا يفارقه ، وهو كالصورة للاعتقاد . وانما لم يُكتفَ في تحديد التصديق بان يقال : هو أن يحكم بشيء[8] على شيء بايجاب او بسلب ، لان هذا قد يكون ، ولا تصديق . فانا نقول في المرئي الذي لم يتحقق بعد امره : ان كان هذا المرئي انساناً فهو حيوان . فهذا حكم لم يحصل حتى الان/تصديق به ولا تكذيب . فلذلك قال : « ان يعتقد الانسان في امر حكم عليه بحكم انه في ب
وجوده » الى آخره . ويجب أن يُقرأ « حكِم » ، لان هذا التصديق ليس من شرطه أن يكون من انسان في قضية كان هو الحاكم[9] فيها لوارد ورد ، بل وقد يكون فيما ورد الوارد فيه على آخر كانت المتناقضات عنده مرتبطة . فاذا قرىء « حكِيم » عمّ الطرفين[10] فالاعتقاد كالمادة للتصديق ، والتصديق هو اعتقاد بحال ما/ أو فرز ما. لكن الاعتقاد والتصديق مما لا يمكن أن يؤخذ أحدهما منفردا عن الاخر ، كالحيوان ب
والناطق[11] في الانسان ، فانهما موجودان في الانسان ، غير منفصل أحدهما في الوجود عن الآخر ، لكن

١ ك : هذا .
٢ ك . معناه .
٣ ك : لفظة .
٤ س : تستعمل .
٥ ك : فرق .
٦ س ك : مرتبطان .
٧ ك شيء
٨ زيادة في ك
٩ س . الحكم
١٠ س الطريقين
١١ ك والنطق

الذهن يفردهما .[1] ولما كان الحيوان وما هو مثله يوجد في الانسان وفي غيره ، سهل تصوره مفردا عما لا يكون في الوجود الا معه . ولما كان الاعتقاد لا يوجد ابداً الا مع التصديق ، ولا يوجد مع سواه ، عسر تصوّره مفردا . والاعتقاد ابدا انما يعنى به المعنى الذي قد تقدم . واما مصد « ان يعتقد » فقلّ ما يستعمله ، وانما يستعمل المتقدم .

٧ . ثم قال : « والصادق هو أن يكون الأمر خارج الذهن على ما يعتقد فيه في الذهن » ، فلم يصرّح في حدّ الصادق بالانسان ، وقد كان صرّح به في حدّ التصديق وفي حدّ[2] اليقين بعد . ويشبه أنه انما فعل ذلك لان التصديق مبدأه وجود[3] والحركة فيه انما هو الانسان[4] ومن الانسان . والصادق فالمبدأ فيه وجود الأمرمن خارج . والانسان في كلّ واحدمنهما دخل في ماهيته وضروري فيه . لكن لمّا كان في أحدهما اولاً او كان اولى ان يعتقد فيه أنه اقوى الاسباب في وجوده ، ذكره في التصديق بالفعل وفي حدّ الصادق بالقوة .

٨ . ثم قال : « فالتصديق قد يكون بما هو صادق في الحقيقة وبما هو كاذب » فساق هذا الفصل على طريق اللزوم عن حد التصديق والصادق . ووجه هذا اللزوم أنه لما كان حدّ التصديق أن تعتقد الانسان في أمر حكم عليه بحكم أنه في وجوده خارج الذهن على ما يعتقد في الذهن ، لزم عن هذا في الذهن أن يكون على ما اعتقد مطابقاً للموجود وغير مطابق . ولما كان اسم المطابق من حيث هو مطابق صادقا ، حدّ الصادق ولم يحدّ الكاذب ، وان كان لازما عن حدّ التصديق كلزوم الصادق ، لان المطلوب هو الصادق ، وهو الذي نؤمّه بالطبع ، واما الكاذب فليس هو مطلوباً[5] البتة ، وأيضا ، فانهما[6] يجريان مجرى المتضادات ، [لذا] اكتفى بحدّ أحدهما عن الآخر . فبيّن أنه يلزم عن حدّ التصديق ماالزمه من أنه يكون بالصادق والكاذب . وانما صرّح بذكر الكاذب من هذا اللزوم مع الصادق ليكون قد أعطى الامر في التصديق على ما هو عليه في وجوده ، لأن من حقّ ما يساق على جهة اللزوم في الموجودات ان
٢ أ يستوفى بالقول الخارج /كما لزم في القول الداخل . والباء في قوله : « بالصادق والكاذب » هما بمعنى في . وقال « في الحقيقة » لمّا كان الصادق قد يكون في الظن ، وليس هو ـ ن خارج ، كما ظنّ قوم ، ولم يقل بما هو كاذب في الحقيقة ، لانه أرادا ان يعمّ ما يكون في الجدل وسائر الصنائع ، فانه قد تكون القضية في الجدل كاذبة بالجزء ، وفي صناعة اخرى اكثر كذباً ، ولفظة بالحقيقة أدلّ على ما هو كاذب بالكل لا بالجزء ، فقال الكاذب مطلقاً ليعمّ هذه كلها .

٩ . ثم قال : « والتصديق منه يقين ومنه المقارب لليقين » ، ففي الفصل الاول قسمه الى موضوعيه ،
٧ أ وبالجملة / الى ما يكون فيه ،وهنا الى ما هو بمنزلة الانواع ، ثم أعلم بقوله : « فالتصديق بالكاذب لا يقع فيه يقين أصلا » أيّ الامرين مما هو كالمادة للتصديق يخصّ اليقين وانها لا تكون له . فلما أعطى فيما يكون اليقين شرع في حدّ اليقين . فقال : « واليقين هو ان يعتقد في الصادق » الى آخره . فيقال ان حدّه هذا

١ ك : يمررهما
٢ ك : حر .
٣ ك : وحوده
٤ ك : بالانسان
٥ ك . مطلوب .
٦ س : فانهما لمّا ؛ وقد ريد في هامش ك : فانهما مما .

ليس هو الحدّ المميز[١] فقط ، كما حدّه ارسطو ، فانه قال فيه هو الذي لا يمكن ان يكون بخلاف ما اعتقد [٢] . فحدّه أرسطو بما هو عملي ، وأبو نصر بما هو نظري ، لأن النظري يعطي قوة أزيد من[٣] العملي . فابو نصر قصد أن يحده بما يعرف في نفسه لا بالاضافة الى غيره ، بل بالاشياء التي بها وجوده من حيث يعطي تصوره في نفسه . وحدّه هذا يعمّ الضروري وغير الضروري على ما يظهر مع أدنى تأمل . فلذلك لما كان[٤] قصده أن يحدّه بما يعرّف وجوده لم يكتفِ من أسباب وجوده بما يتميز[٥] به عن غيره ، بل ذكر جميع ما هو موجود في الذهن ، فقال « واليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به » ، فذكر أولا ما لا يمكن أن يكون اليقين الا فيه ، وهو الصادق ، ثم ذكر الفاعل من حيث حصل التصديق به ، على أن الذي في الاعراب فاعل يعتقد[٦] ، لان التصديق في القضيتين المرتبطتين كما قلنا غير محصّل . فاذا انفردت احداهما بالوارد فقد حصّلنا بسببها التصديق الذي كان مع ارتباطهما غير محصّل . فالقضية اذن التي هي للصادق هي التي[٧] حصلت التصديق على أنها سببه ، فسببه[٨] متعلق بتحصيل لا بالتصديق . وهذا بين انه في وجود ما هو يقين ، من حيث اليقين انما يكون في احدى[٩] القضيتين المرتبطتين . وهذه العبارة على هذا الترتيب في هذا الفصل ضرورية بحسب الأفضل في العبارة ، فانه لو قدم الذي ، فقال : ان يعتقد الذي « حصل التصديق في الصادق » ثم ان هذا الفصل يعم اليقين وغيره ، فان الظنّ ايضاً هذه حاله من تحصيل التصديق بأحد النقيضين .

١٠ . ثم قال : « انه لا يمكن أصلاً ان يكون وجود ما يعتقده في ذلك بخلاف ما يعتقده » الى آخره . فانه لما كان من المضاف أخذه بطرفيه فاخذه هنا/ من جهة وجود الأمر من خارج واخذه في قوله: « ويعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره » من جهة الاعتقاد ، وهذا في قوله : « في اعتقاده هذا » . فالفصل والمعنيّ بالاعتقاد ابداً[١٠] في حدّ اليقين هو الصادق، من حيث حصل التصديق به . لكن لقائل أن يقول : كيف لا يمكن غيره والذي حصل عنده اليقين في أمر ما قد ينساه بمرض او غيره ، فيحدث له فيه اعتقاد آخر ، فالجواب : ان ذلك الاعتقاد الحادث له بعد نسيانه ، ان كان الاول فليس غيره ، وان كان خلافه فليس ذلك هو الممكن بحسب وجود الامر . ثم انه لما أخذه بطرفيه أخذه ايضا بالحال التي يكون بها وعليها المعتقد . فان المعتقد متى لم يشعر من نفسه[١١] بهذه الحال ، فليس اليقين يقيناً عنده بالذات ، لأنه ان لم يكن في اعتقاده عند نفسه بهذه الحال ، أمكن عنده ان يرد عليه ما يوجب خلاف اعتقاده . فان قيل : ان قوله أولا فيه : « انه لا يمكن اصلا ان يكون (في) وجوده » ، الى آخر هذا الفصل ،كان يكفي/ عن ذكر الفصلين الآخرين بعده ، قيل انه قد قلنا انه لم يقصد تمييزه ، وانما قصد تعريف ماهيته ووجوده ،[١٢] ووجوده[١٣] يقتضي ان تكون هذه الفصول كلها في ذهن المعتقد بالفعل . فانه اذا كان عنده الصادق المحصّل به التصديق أنه لا يمكن اصلا ان يكون في وجوده بخلاف ما

١ ك : من الحدود المميّزة .
٢ راجع أرسطو ، التحليلات الثانية ، ك ١ ، ف ٤ و ٦
٣ س ك : في .
٤ ساقطة في س .
٥ ك : يميزه .
٦ ك : فيعتقد
٧ ساقطة في ك .
٨ ك ميه
٩ س ك . احد .
١٠ س : احرا .
١١ س سمسه
١٢ مكررة في ك
١٣ ك . وماهيته .

يعتقده ، لزم أن يعتقد مع هذا ضرورة في الصادق الموجود أنه لا يمكن غيره ، ولزم ايضاً عن هذين في الذهن ومعهما ضرورة أن يكون المعتقد يجد نفسه في اعتقاده بالحال المركوزة .

١١ . وقوله : « اذا اخذ اعتقادا ما في اعتقاده الاول » الاخذ ها هنا[١] انما هو من الوارد ، وذلك انه اذا ورد عليه قياس يعطيه في الامر الذي فيه الاعتقاد الاول اعتقاداً يخالفه ، فانه يأخذه من الوارد . ومعنى يأخذه يرى انه قد انفرز أحد النقيضين ، لكنه يرى مع هذا ان هذا الذي يجري مجرى الاعتقاد عن الوارد الآن باطل بحسب الامر ، وان الذي لا يمكن غيره بحسب الأمر هو اعتقاده الاول فيه . ومعنى كان عنده كان الامر عنده . < ويتلو هذا متصلا به قوله : « وذلك الى غير نهاية »[٢] هنا الى قوله : « كان عنده انه لا يمكن غير ذلك الى غير نهاية » > .

١٢ . وقوله[٣]: «وذلك الى غير نهاية» لم يرد[٤] النهاية في الزمان ، بل اراد النهاية في الواردات ، لان عدم الامكان ليس بالاضافة الى واردات محدودة العدد ، بل الى اي وارد ورد ، كان حكم الاعتقاد المأخوذ عنه بالاضافة الى الاول انه باطل ، وان الذي لا يمكن غيره هو الاول . فهذه الاعتقادات الظاهرة انها كثيرة ، قد تبين بتأمل هذا القول[٥] انها [معنى] واحد ، وهو الصادق ، وغيره فصوله ذاتية يكمل منها في الذهن اليقين ، وهو معنى واحد . وقد اخذها قوم من اهل زماننا على انها اعتقادات كثيرة ،
أ اعتقاد في اعتقاد وشهوة بحد الحد ./وذلك انه اختلطت لهم جهة التصور بجهة الوجود ، فان الذي يلحق الحدّ من أن يكون له حدّ ، والجنس الى غير نهاية ، هو لاحق لها من جهة تصورها لا من جهة وجودها . فان الاشياء التي بها وجود هذه الامور ، كيف كان وجودها في الذهن او من خارج ، هي محدودة لا تمضي من جهة وجودها الى غير نهاية ، فاذا اخذت من حيث متصورات في الذهن حدث لها ذلك المرور الى غير نهاية . ولما اتفق ان كان وجود اليقين في الذهن ، وكان ما يوجد في الذهن فوجوده بالتصور ، لم يفرّقوا بين الجهتين فغلطوا .

١٣ . ثم قال : « وما ليس بيقين ، فهو أن نعتقد فيما حصل التصديق به أنه يمكن او لا يمتنع ان يكون في وجوده بخلاف ما يعتقد فيه » . فقوله : « وما ليس بيقين » سلب ، عَرَضَ قوة العدم . وقوله : « انه لا يمكن أو لا يمتنع» بين العبارتين فرق، وذلك أن «يمكن» انما تستعمل في الاشياء القريبة، مثل ان ترى حائطا قد وهي واختل لقدمه ، او لوجه آخر . فانا[٦] نقول فيه انه ينبغي ان يتجنب ، فانه ممكن ان
أ يسقط . ولو قلنا ذلك في حائط موثّق الاساس جيّد البنيان قريب/العهد، لكان في معيار العبارة منكرا . فان قلنا[٧] فيه انه لا يمتنع لم نأت من العبارة بمنكر .

وما ليس بيقين لما كان يجمع الظنّ المقارب لليقين ، وهو من الوثاقة حيث هو وسكون النفس ، وفيه من الوهي ما فيه ، ساق العبارتين ليدل بكل واحدة منهما على المعنى اللائق[٨] به .

١ ك : هنا
٢ غير نهاية : مكررة في ك
٣ س : ثم قال .
٤ س : يرد بالنهاية .
٥ س : تبين بهذا القول .
٦ ك فانه .
٧ س : قولنا .
٨ س : اللاحق .

١٤ . وقوله : « إما[1] الا يشعر بمعاندة او يشعر به » الى آخره ، « او الذي يفسر عناده » قد يظن ان ما لا يشعر بمعاندة او لا ينطق عنه هو وما يعسر عناده سواء،وليس كذلك، لانه قد يشعر المعاند ويقدر ان ينطق عن بعض ما يعطيه من غير أن يقدر على ايضاحه ، فهذا المعنى غير الاول والثاني ، وهو الذي عنى بقوله « او الذي يعسر عناده » .

١٥ . وقوله : « المشهورات وما جرى مجراها » والذي يجري مجرى المشهورات كثير . من ذلك انه اذا علم ان أمرا ما مضاد لامر آخر ، فانه مشهور أن الحكم الذي لكل واحد منهما ينبغي أن يكون مضاداً للاخر .

١٦ . وقوله في المقبولات : « وما اللازم عن قياس الّف [2]عن مقدمات ممكنة » ومثال ذلك ان نريد أن نبيّن أن هذا العام يكون كثير الطعام ، فان نراه قد اتت اوائل امطاره في وقتها ، وما نعرفه من [3] الاعوام بهذه القرائن فقد كانت كثيرة الطعام ، فهذا العام يكون كثير الطعام .

١٧ . وقوله : « ما شهد[4] به الجميع او الاكثر » ما يحصل من اليقين الضروري بتجربة شخص واحد ، فهو داخل فيما هو لنا حاصل بالطباع .

١٨ .<ثم يتلوه قوله : « فهو حاصل اما بالذات واما بالعرض » ، الفرق بين اليقين الثاني والتصديق بانه لا يكون غيرها . ثم قال : « والحاصلة بالتجربة » ، ما يحصل من اليقين الضروري في تجربة شخص واحد ، فهو داخل فيما هو حاصل لنا بالطبع > .

١٩ . وقوله[5] : « والعلوم اليقينية ثلاثة : أحدها اليقين بوجود الشيء فقط ، وهو علم الوجود ، وقوم
٢٠ ب يسمونه/ علم أن الشيء، والثاني اليقين بسبب وجود الشيء فقط، وقوم يسمونه[6] علم لِمَ الشيء . والثالث اليقين بهما جميعاً». وينبغي ان نفحص عن معنى لفظة «الشيء» في هذا القول، فانها من المشكل جدا . وذلك انا ان فهمنا منها المفرد ، فالبراهين لا تنتج المفرد . وان فهمنا منها القضية ، فالقضية لا يقال عليها انها شيء بمعنى انها صادقة ، بل يقال عليها بمعنى انها موجود من الموجودات . وهو هنا لا يتكلم في القضية الا من جهة ما هي صادقة ومطابقة للموجود ، فكيف ذلك ؟ فلنجعل الطريق الذي نسلكه في الفحص عن هذا ان نتأمل ما الذي نقصده ونطلب علمه بالبراهين ، فنرى أنه لا يخلو ان نطلب بها معرفة المحمول او الموضوع [7] . وبيان ذلك من برهان الوجود أنا اذا قلنا الانسان حساس ، والحساس حيوان ، لم ينتج الانسان حيوان ؛فحيوان الذي هو الطرف الاعظم ، ماهية الموضوع او بعض ماهيته ، والحساس متقدم له بالاطلاق ومتأخر عنه بالاضافة الى الانسان . فان الحيوان هو سبب وجود الحساس
٧٦ ب للانسان ،لكن الحساس الذي افادنا/العلم بوجود الحيوان للانسان ، وليس وجود[8] الحيوان للانسان غير

١ ساقطة في س .
٢ ك : اللف .
٣ ك : على .
٤ في كتاب البرهان : يشهد .
٥ ك : قوله .
٦ في كتاب البرهان يسمونه هذا هو العلم .
٧ س : الموضوع او المحمول
٨ س : وجود الحساس للانسان ، ولكن الحساس هو الذي. وقد حذفها الناسخ وكرّر وجود بعدها .

وجود الانسان . فالانسان اذن هو المعلوم بهذا البرهان ، وهو شيء والسؤال عنه كان بهل الحيوان موجود بالانسان أم لا ، وهذا بعينه يعرض في برهان السبب والوجود . وبيان ذلك بالمثال : الانسان حيوان ، والحيوان حساس ، فالانسان حساس . فالحساس داخل في ماهية الانسـان ، والحيوان يفيدنـا العلـم بوجوده له ، وهو سبب وجوده له ، وليس وجوده للموضوع غير وجود الموضوع . فالانسان اذن هو سبب وجود الموضوع ، فالمعلوم اذن في هذا ليس غير الموضوع .

فقد تبين في هذين البرهانين أنا[1] لم نعلم بهما[2] الا ما يليق ان يقال فيه شيء ، وهو الموضوع . وبيان هذا مما يطلب فيه علم المحمول أنا نقول : كل تاجر فهو طالب للربح ، وكل طالب للربح فهو مماكس < فالتاجر مماكس > . فطلب الربح هو سبب وجود المماكس في التاجر وليس وجود المماكس شيئا غـير وجوده في التاجر . فالذي علمنا بهذا ماهيّة المماكس ووجوده ، وهو شيء . فكيف كانت البراهين ، فقد ظهر ان المعلوم بها انما هو واحد وشيء ، وهو الموجود ، فان غايتنا بهذه البراهين ، وبالجملة بكل طلب ، انما هو علم الموجود ، وان يكون ما يحصل في أذهاننا مطابقا لما عليه الامر من خارج في وجوده .

٢٠ . ثم قال : « والمطلوبات بالمبادىء اليقينية انما يطلب الوقوف عليها[3] بأحد هذه الانحاء الثلاثة من الطلب ، وبجعل الغاية من الطلب أحد هذه الانحاء الثلاثة من العلوم » . فقوله : والمطلوبات[4]
٢١ أ أراد الاشياء التي يراد/ طلبها، او التي من شأنها ان تتشوق ، فينبغي طلبها ، لأن كل ما هو مطلوب لنا بالطبع فبيّن أنه متشوق ما للنفس ، لكنه هنا[5] لم يلحظها من حيث هي متشوقة ، بل من حيث هي المقصود طلبها والمعدّة لتحركه لطلبها . وقوله : « بالمبادىء اليقيبية » ليست آلة[6] هنا ، على أن المبادىء آلة للنفس بها تتحرك ، بل على انها صورة لها ، كما نقول : الافلاك تفعل أفعالها بكواكبها ، لا على ان الكواكب آلة لها ، بل على انها صورها وكمالاتها التي بها تفعل افعالها . ولو أخذت على ان المبادىء آلة تحركة النفس ، للزم أن يكون وقوف النفس بها بالعرض ، على مثال ما يكون وقوف النجّار ، عند فساد الآلة التي بها يفعل ، < وذلك ان كل ما يتحرك به الشيء ، فبه بعينيه يقف ، بل كانت حركة النفس بالمبادىء > ، فان النجّار ليس له أن يقف ما لم توجب الهيئة الصناعبة التي من نفسه أن يقف ، فاذا وقف من قِبَل آلته ، فقد وقف بالعرض ، اي وقف وقوفا لا يوجبه قصده ولا صناعته . وكذلك اذا اخذنا المبادىء آلة ، وجب ان لا يكون للنفس بها وقوف الا بالعرض . ونحن نجد أن الوقوف الذي لنا بهذه المبادىء انما هو من قبل انا نرى انه ليس لنا ان نتحرك حركة أزيد ، اي ليس في طاقتنا ولا لارادتنا ان نتحرك في ذلك المطلوب بحسب تلك المبادىء حركة أزيد ، كما ان النجّار اذا استوفى اتخاذ ما لصناعة النجارة ان تستوفي في اتخاذه في الخشب حتى يكون مثلا خزانة ، لم يكن في قوته بحسب < تلك > الصناعة أن يتحرك في ذلك الموضوع[7] حركة أزيد . فان تحرك فيه فبحسب صناعة اخرى ، وذلك ان يقصد ترتيبها بان يغشيها حديدا أو جسما آخر مما يتأتى لذلك .

١ س : انه .
٢ ك . بها .
٣ ك . عليه
٤ ك . المطلومات
٥ ساقطة في س
٦ س ك التا
٧ س الموضع .

س ٧٧ أ وقوله : «انما يطلب الوقوف عليها»معنى «يطلب»هنا يتحرك وليس هو/ من معنى المطلوبات المتقدمة ، لان تلك انما معناها المقصود طلبها . ثم ينبغي الان ان نفحص عن معنى هذه العبارة ، فانه نكّب عنها[١] بقوله الوقوف ، عن الذي بحسب الاسبق من غرض الفصل [و] اليق . وذلك انه كان ينبغي بحسب ذلك ان يقول : انما يطلب علمها او العلم بها بأحد هذه الانحاء الثلاثة . والسبب في ذلك انه رأى أن طلب البراهين حركة ما للنفس ، وكل حركة فانها تختلف بمبدئها وبغايتها . فان الذي يتحرّك من الشرق الى المغرب على خط مستقيم ، ومن الجنوب الى الشمال على خط مستقيم ايضا ، لسنا نعتقد فيه بعلم أول انه تحرك حركة واحدة ، بل اثنتين في ذواتها[٢] ، وانما هي اثنتان في ذواتهـا بالمبـدأ والغـاية المختلفتين < واحرى ان يمكن ذلك فيها > ، وكذلك في المتحركين من مبدأ واحد الى نهايتين مختلفتين . فالبراهين ايضاً انما هي حركة ، فهي اذن تختلف بمبادئها وغايتها . وبيان ذلك فيها ان الحركة في برهان الوجود انما هي من النقيضين المرتبطين ، ولذلك يسأل عنه بحرف هل ، وغايته أن يعطي علم وجود أحد
٢١٠ ب النقيضين على التحصيل . ومثاله: هذا الانسان ينفث ومن ينفث /فبه سعال ، فبهذا الانسان سعال ، فقد أفادنا ان السعال موجود لهذا الانسان، والسؤ ال عنه كان: هل بهذا الانسان سعـال ام ليس به سعال ؟

واما برهان السبب فمبدأ الحركة فيه من أحد النقيضين محصلا ، والسؤ ال عنه بلمَ ، لانّا قد علمنا أن لهذا الموجود سببا ، لكنا لم نعلم < ما > ماهية ذلك السبب ، وفي برهان الوجود المتقدم ، فانا علمنا الامرين منفردين ولم نعلم هل أحدهما محمول للاخرام لا . ومثال برهان السبب أن نقول[٣] في[٤] ذلك الذي علمنا ببرهان الوجود ان به سعالا ، وعلمنا ان له سببا ، ولكن لم نعلم ما ماهية ذلك السبب : هذا الانسان به وجع ناخس ، ومن به وجع ناخس فيه شوصة ، فبهذا الانسان شوصة ، وهو سبب السعال . فهذا البرهان ، لو كانت الحركة فيه من : هل بهذا الانسان شوصة ام لا ، لكان برهانا يعطي الوجود ، وانما كانت الحركة اليه من السعال محصلا ، فلم نتشوق علم وجوده ، وانما تشوقنا ما سببه . فهو اذن بهذا الطريق انما افادنا السببية وحدها .

واما البرهان على الاطلاق ، فحكمه في مبدأ حكم[٥] حركته حكم برهان الوجود ، لكن الفرق بينهما ان برهان الوجود اذا افادنا حدّه الاوسط وجود الاعظم للاصغر < طرحناه فلم نحفل به بعـد وهـي التشوق الى علم سبب وجوده . واما الحد الاوسط في البرهان على الاطلاق ، فانه اذا افادنا من جهـة الترتيب القياسي وجودالاعظم للاصغر> ووقع لنا مع ذلك بطريق آخر ان هذا الحدّ الاوسط الذي افادنا الوجود هو سبب الوجود ، نقله الذهن لوقته من الرتبة التي هو فيها حد اوسط الى أن يكون مرادفا للنتيجة ومعها ، كما هو في الوجود ، اذ الغاية بهذا الطلب كله مطابقة ما في الوجود ، فلم يبق حينئذ للنفس تشوق . ومثال ذلك : هذه الدار فيها طبيخ ، وكل دار فيها طبيخ ففيها نار ، ففي هذه الدار نار . فالطبيخ أفادنا من حيث هو حدّ أوسط العلم بوجود النار في الدار من جهة (الوجود) انه سبب وجودها . فلما قصد ابو نصر ان يتكلم في البرهان[٦] من جهة ما هو[٧] حركة ، وكان للحركة طرفان ، احدهما

١ ك : فيها
٢ كذا في س ك .
٣ ك : فيقول .
٤ ك : متى .
٥ زائدة في ك
٦ ك : البراهين .
٧ ك : هي .

مبدؤها والآخر نهايتها ، دلّ على المبدأ لها بـ « يطلب » اذ هو بمعنى يتحرك ، وعلى الطرف الآخر بالوقوف ، اذ هو دال على نهاية الحركة < واعلم ان ارسطو ينظر في البراهين/من حيث هي جزئية ، ب
وبالجملة من حيث يؤمّ بها الجزء الكل مثله لا بشرطه ، فيقال لتلك محمولاتها ذاتية او خاصة حتى تكون مطابقة لما عليه الشيء في وجوده . وما هو في الوجود موضوع أخذه موضوعا ، وكذلك ما هو محمول لمعنى بهذا اليقين في الشيء ، على الجهة التي هو خارج الذهن . وابو نصر يتكلم في البرهان على الاطلاق من حيث هو موجود من الموجودات يعطي يقينه في الشيء . فانه بهذه الجهة النظرية يعمّ جميع ما يعطي اليقين في الشيء . واذا اراد ان يكون ما يعطيه اليقين مطابقا للوجود ، وهو جهة الحدّ ، اشترط بما يشترطه . واعلم انه لا يكون الحد الاوسط متقدما على الاصغر حتى يكون الاعظم متقدما على الاوسط . ومعنى التقدم ان يكون سببا من اسبابه . والنتائج يعني بها في البرهان المحمولات فقط ، لا القضايا بانفسها . ومتى لم يكن أحد الأسباب الأربعة منطوياً في الجنس ولا في الفصل، وهي الحدود الوسطى، لم يكن البرهان برهانا على الاطلاق في الذي يتكلم في احدهما سوى الفاعل[1] ، كقولنا التصديق علم صناعي . فان قولنا الابريق جسم صناعي دلّ على الفاعل والآلة وهو موجود بهما كقولنا في الحجر انه جسم ارضي.>

وقوله في هذا الفصل : « بأحد الانحاء الثلاثة من الطلب » اشار بقوله هذا[2] الى ما يعطيه قوله قبل : « والعلوم اليقينية ثلاثة » فانه قد علم أن لكل واحد منها طلبا وطريقا . والطلب هنا بمعنى التحرك ، وكذلك في قوله : « وبجعل الغاية من الطلب أحد هذه الانحاء الثلاثة » . ثم ان هذا الطلب ابدا كما قيل انما يكون عن تشوّق من النفس ، فان قيل انا قد نقول ونطلب : هل للسمكة قصر مشيد في البحر أم لا ، فالجواب ان هذا الطلب انما هو بالقول الخارج لا بالداخل . فان هذا الطلب الذي للانسان بالطبع انما هو لمتشوق يجده . والعلوم في قوله « احد هذه الانحاء الثلاثة من العلوم » انما عنى بها التصور او التصديق .
٢١ أ واحدها/ من حيث هي منسوبة الى لمَ وانّ والى البرهان على الاطلاق . لكن العلم للشيء[3] بهذا المعنى قلما يجمع ، وانما يجمع لفظ العلم اذا عني به ما يحصل عن الموجودات من معقولاتها في الذهن التي هي هي ، لانها في الوجود كثيرة مختلفة ، وساق لفظها لمعناها مناسبا[4] من الكثرة . لكن لما كان التصور والتصديق نسبة، كانت النسب مختلف ماهياتها بحسب ما ينسب اليها[5] جميعها لمعنى اختلافها وتكثرها .

٢١ . ثم قال : «وبيّن أن الذي يطلب الوقوف على سببه[6] وحده يلزم ضرورة ان يكون العلم بوجوده قد تقدم لنا ، ووجه بيانه قد لاح بما كتب قبل في احوال البراهين » .

٢٢ . ثم قال : « وأحرى ما سمي[7] من هذه الثلاثة العلم اليقيني[8] ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً» والسبب في هذه المزية تمام مطابقة الوجود .

١ هذه العبارة غير واضحة .
٢ ك : هذه .
٣ زائدة في ك .
٤ س : مناسبا لمعناها .
٥ س : اليه .
٦ في كتاب البرهان : سبب .
٧ في كتاب البرهان : يسمى .
٨ في كتاب البرهان : العلوم اليقين

٢٣ . ثم قال : « فالمقاييس المؤتلفة عن مقدمات تيقن بها اليقين الضروري تنقسم اذن ثلاثة اصناف »[١] فانه لما قال ان العلوم اليقينية ثلاثة ، وبيّن ان لكل واحد منها طلبا وطريقا تختص به ، وهي المقاييس ، لزم عن هذا ان تكون المقاييس بحسب العلوم ثلاثة ،[٢] ثم استوفى ذكر كل واحد منها على شرط التعليم البرهاني .

٢٤ . ثم قال : « والقياس الذي يؤلّف عن مقدمات تيقن بها تيقنا ضروريا ، وافاد أحد هذه
الاصناف الثلاثة ،فهو الذي يسمى البرهان » . وانما ساقه هذا المساق ، ولم يقل « البرهان هو القياس » ٧٨ أ
الى آخر هذا القول ، ليكون قولا مشتركا لمن يعتقد ان هذا هو البرهان ولمن يعتقد أن لها امرا آخر يسمى برهانا فيسلم من الأخذ بحسب هذا الرأي .

والبرهان في قوله « يسمى البرهان » معناه الباء والراء وسائر حروفه ، فكأنه قال : والقياس الذي هو بصفة كذا يسمى بهذه الحروف التي ينتج من مجموعها برهان . فلزم اذن عن هذا أن تكون البراهين ثلاثة ، وهذا اللزوم بيّن ، ثم عدّدها كما فعل قبل بالمقاييس .

٢٥ . وقوله في الثالث : « وهذا هو البرهان على الاطلاق » معناه : وهذا هو الذي يسمى بهذه الحروف المؤتلفة ، لا من حيث لمجموعها نسبة الى حرف او شيء ، كما قيل في تلك برهان لِمَ وبرهان أن ، بل يسمى هذا برهانا مجرداً ومفرداً . فقوة مطلق هنا قوة مفرد او مجرد ، وهو كالشريطة هنا فيه ، كما كانت لِمَ وانّ شريطة في تلك ، لكن الشريطة هنا الانفراد ، والشريطة في تلك نسبتها الى انّ ولِمَ ، ولم[٣] يقم الانفراد في كونه شريطة مقام الحروف .

٢٦ . وقوله بعد : « فالبرهان على الاطلاق هو القياس اليقيني » ، قوة قوله : « البرهان على الاطلاق » بجملته قوة الاسم ، وهو الآن يتكلم في البرهان الذي هو أشد مطابقة للوجود ، اذ هو أحرى
س ٧٨ب بالتقدم . ولما كان يفيد الوجود والسبب شرع يتكلم في الأسباب كم هي وما هي/ فقال : « والاسباب اربعة » فعدّدها .[٤]

٢٧ . فقال : « الاسباب بلفظ الجمع ، لان السبب مما يقال عليها كلها بحالة بين التواطؤ[٥] والاشتراك » . فلم يقل السبب. وينبغي أن نبحث الآن ايّ الالف واللام هي هنا في قوله : الاسباب ، فانها لمعان ، فتارة يراد بها السور ، وهو كقولنا :[٦] الانسان حيوان ، وتارة بمعنى الاطلاق ، كقولنا : الفرس ، وتارة لتقييد . فان قائلا يقول : ارأيت فرسي الاشقر ؟ فنقول : رأيت الفرس ، فهي هنا مقام النعت ، والتي يقال فيها انها معاقبة للاضافة ، كما يكون فيما هو من المضاف ، كقولنا الاقرب . فاذا

١ س : اقسام .
٢ س : الثلاثة .
٣ ساقطة في ك .
٤ هنا ينقطع الكلام في كتاب البرهان عند قوله « فلنقل اولا في البرهان على الاطلاق ، وهو الذي يفيد الوجود والسبب جميعا » ، راجع : M. Türker, *op. cit*, p. 221 .
٥ س ك : التواطى .
٦ في الاصل : قولنا .

تؤملتْ هذه المعاني ، وجد ان الاولى منها بان يكون في الاسباب هي المكافئة للاضافة ، فانها اسباب المسببات . واما فيما ليس بمضاف ، فانها تكون مكافية [1] له ايضا لها ، ولكن كنسبة في الأشهر باحد

٢١١ب معانيها . وكأنهم لم يشعروا بالاخر فقال : « يقال على اربعة انحاء » لأن/ هذه هي [2] قسمة الاسم المشترك المحض الاشتراك . ولما [3] لم يكن جنساً لها يعمّها ، لم يمكنه ان يقسمه قسمة الجنس الى انواعه ، فساقه بلفظ الجميع ليكون قد سلك من طريق التوسط في العبارة ما يناسب توسط معناه ، كما فعل ذلك في مواضع . والمادة هي مثل النجار الذي يكون عنه ماء ، وما يعد في المادة القوى النفسانية ، فان الغاذية هي كالمادة للحساسة ، والحسّاسة كالمادة للمتخيلة ، والمتخيلة كالمادة للناطقة . كذلك سائر ما يعدّ معها ، أعني المادة ، الاحوال التي بها تتأتى المواد لقبول الصور ، كاليبس في الارض والرطوبة في الماء . وما يعد مع الفاعل آلات ، كالحرارة والبرودة في الطبيعيات وضروب الأدوات في الصناعات واحوال الفاعل ونسبته من المفعول ، وما يعد مع الغاية مكافىء التي هي غاية الطبّ والانسان الذي وضع له الطب . وفي الاسباب اما قريب كاللحم والدم للحيوان او بعيد كالغذاء . وكذلك الحد الذي يخصّه والحد الذي يعمّه وغيره ، والسهم النافذ في الغرض والوتر الدافع له والرامي به يمنة ، واستقرار الطعام في قعر المعدة عن المشي الراهز أو تأخره من اجل جودة الهضم ، وجودة الهضم من أجل الصحة . فالصحة غاية بعيدة . واما اعم كالاستقصّ والجسم ، وأما اخص كاللحم والدم . وكذلك في الحدود . وكذلك صانع السرير والنجار وذو الصناعة والناطق . وكذلك استقرار الطعام في قعر المعدة عن الحركة بعد الغذاء ، واما بالقوة كالبيضة [4] للفرّوج ونحوه . ومما يعد في المادة هو مثل السكر في السكنجبين ، فانه ليس كالبخار في انه استحال جملة وصار ماء ، بل يرى انه استحال كل واحد من اجزائه استحالة ما ليست كتلك وتركّب . وما يعد منها كالأفاويه والملح في الطعام ، وكالباب الذي هو مركّب من خشب ومفاتيح ومسامير [5] (او كسوار الذهب والفضة) فان [6] هذا أبعد عن الاستحالة من الثاني واقرب الى التركيب .

وحد الشيء واجزاء حدّه هو الصورة ، وانما عبّر عنها بالحدّ ولم يعبّر بالصورة ، كما فعله ارسطو ، لان الحدّ ادل على البرهان ، من حيث البرهان قول ، من الصورة . وأرسطو رأى ان البرهان يؤم به الوجود ، والصورة اقرب اليه ، لأنه يأخذ الصورة هنا [7] مجموع الوجود . والحدّ في هذا الموضع أخص دلالة من المفهوم منه أولا ، وذلك أنه يعني به هنا ما هو في الشيء وبالشيء [8] والحدّ قد يكون ايضا مما هو خارج .

٢٨ . وقوله : « وما يعدّ في الحدود أو معها » يعني به ما تكون نسبته الى الشيء نسبة السبب ، ويكون من الخفاء بحيث لا يمكن ان تتبين النفس فيه انه داخل فيه ولا [9] خارج عنه . مثال ذلك أن نقول في حد الكسوف انه انطماس ضوء القمر ، ونقول فيه انه احتجابه بالارض عن الشمس فان الاحتجاب

س ٧٩ أ والانطماس ليس بخارج عن الشيء ، ولا داخل فيه دخول السبب الذي هو بيّن أنه في الشيء ./

١ في الاصل معاقبة .
٢ س : شان .
٣ س . وما
٤ في الاصل : كالبرضة .
٥ س ومسمار ومفتاح
٦ ك . فانه .
٧ ك ها الصور .
٨ ك : وبه الشيء .
٩ س : او .

٢٩ . ثم قال : « والفاعل وما يعدّ معه » ، ولم يقل هنا ولا في الغاية : « ما يعد في الفاعل ولا ما يعد في الغاية » بل قال معه فقط . ويشبه أن يكون ذلك لأنه لا يؤخذ في الفاعل ولا في الغاية مايكونكالجزء لهما ، ولا يقال انه يجري في اشياء مجراها ، مثل الملح في الطعام والألفاظ في الاقاويل ، فان الملح من الطعام ، على ان الملح جزء مادة ، والالفاظ على انها من الاقاويل بمنزلة الخشب للخزانة . وأما الآلة والذي له الصحة ، فليسا مع الفاعل ولا مع الغاية كذلك ، بل على أن لهما نسبة اخرى ، فان الآلة والحافظ لا نقول انهما مع الفاعل ، على ان لهما حظا من فعله ، كما نقول ذلك في الملح . وكأن ما يقال انه في الشيء هو أقرب ان يكون جزءا من ذلك الشيء ، فلما لم يؤخذ في الفاعل ولا في الغاية ما يكون له اليهما هذه النسبة التي نعبّر عنها بفي ، لم يقل : « ما يعد في الفاعل » ولا في الغاية . فاما ما يعد مع الفاعل ، فهو كما قيل مثل الآلة والمحافظ ، ومع الغاية [مثل] الصحة وما له الصحة . < ويتلوه : « واعلم ان الاسباب الاربعة » > الى قوله : « وكذلك في الابريق » .

٣٠ . ثم قال : « وكل واحد من هذه اما قريب واما بعيد » ، إلى آخره ، لم يرد أن كل واحد من
ظ ٢١٢ أ الاسباب/فلا بد ان يكون هذه كلها، بل اراد انها لا يخلو ان يكون واحدا من هذه او اكثر . < اذا اراد ان كل واحد من هذه الاربع ، اي اربع كانت يسبق المتقابلات ، فانه لا يمكن ان يكون السبب قريبا بعيداً ، ولا عاماً خاصاً ، ولا بالفعل والقوة . وأما الذي يمكن ان يكون قريبا وأعم وبعيداً وأخص ؛ فان قيل : إنا قد نقول : بنو دبيان ، لا يكون منهم أحد الا كاذب او شجاع او فقيه . فيعطي هذا القول أن واحدا منهم يحصل له واحدة من هذه الخصال ، فالجواب : ان القسمة التي استعملها هو انما كانت من المتقابلات ، وهذه ليست هي من المتقابلات ، ولا بد للموضوع من قبول واحد واحد من كل متقابلين > . ثم ان الذي بالعرض مطّرح ، لان طلبنا في البراهين انما هو مطابقة[1] ما في الوجود ، وما بالعرض ليس في الوجود ، فليس هو اذن يلتفت[2] اليه . فمناسبُهُ اذن هو المعبّر[3] به ، وهو الذي تعتوره النسبة الباقية فان السبب الذي بالذات لا بد ان يكون قريبا او بعيدا او اعم او اخص او بالقوة او بالفعل .

٣١ . < ثم قال : «وما كان من المقاييس يفيد علم السبب الذي هو سبب بالعرض» ، فليس هو داخلا في البراهين أصلا ، اللهم الا ان أمسى البرهان بالعرض لما لم يمتنع ان يقال ، لما يفيد علم السبب بالعرض نوعا ما لحق به . فقال ما معناه ان القياس الذي يفيدنا علم السبب الذاتي فيجعل عليه البرهان بالاسم والحد . واما الذي بالعرض فقوته الاشبه . وقوله : « علم السبب » ، اراد الشيء الذي هو سبب من حيث هو سبب > .

٣٢ . ثم قال : « وما كان من البراهين يفيد السبب الذاتي القريب الأخص الذي بالفعل ، فهو الذي ينبغي أن يسمى باسم البرهان اكثر من غيره » < يعني ان البرهان على الاطلاق وهو الذي يفيد السبب والوجود معا ، أحرى باسم البرهان من الذي يفيد الوجود ، ومن الذي يفيد السبب وحده > . ولأن

١ س : مطابقتها .
٢ ك : لا يلتفت .
٣ ك : المعمي .

البراهين لما كانت ماهيتها أن تكون مطابقة لما في الوجود ، وكان هذا أشد مطابقة ، بما هو اخص تعريفا ، كان احق بالاسم < وتبين > بهذا الاولى والأحرى أن البرهان يقال عليها بنحو من أنحاء الاشتراك .

٣٣ . ثم قال : « والمطلوبات على[1] القصد الاول بالبراهين التي تفيدنا الاسباب هي هذه » . فأخذ
٧ ب المطلوبات هنا من حيث هي مطلوبات بالفعل ،لا على أنها التي يراد طلبها كما كانت قبل .فالبراهين/ هنا آلة لا صورة .

٣٤ . وقوله « على القصد الاول » ، مما ينبغي ان ينظر فيه ، فانما تكلم في هذا الموضوع في البرهان الذي يفيد السبب والوجود معا . واذ[2] كانت افادته السبب والوجود معا ورتبته في ذلك واحدة عما قاله ، جعل المطلوب على القصد الاول هنا السبب . فالذي يتبين به هذا ان يعلم ان البراهين انما هي تابعة للتشوق ، والمتشوقات التي لنا بالطبع في الاسباب ثلاثة : فمنها ان نتشوق عين الوجود فقط ، فنقول : هل الخلاء موجود ، فان تبين لنا انه موجود ، نتشوق فيما بعد الى علم سبب وجوده . فهذا الشوق ثان . وهنا تشوق ثالث ،وهو يعرض في الامور التي لا [3] يتأخر الذهن عن الاعتراف بوجودها، لكن يستدرجه وجودها حتى يلحق وجودها عنده وهي ما والكذب لاشتباه[4] ان ايضاح هذا مماثل القريبة، وهو كأنه من المعترف بوجودها ، والمتنازع فيه لبعده عن الوقوع على سبب وجوده وتشبث الذهن به ، فالتشوق الاوكد الذي له يحصيه هذا ، انما يتشوق الى السبب ، لأنه هو الذي يفيده كيف وجود ذلك الذي عسر عليه وجه وجوده . وهذا الذي ثبت أيضا فذلك وجوده ، فلذلك جعله هو المطلوب على القصد الاول ، وسماه من ذلك الثلاثة ، فقال : « فالبراهين التي تفيد الاسباب » ، فان هذا يستعمل هنا ايضا ولباقي البراهين منقولة النسبة من معنى الآلة .

٣٥ . ثم قال : « وبيّن ان كل واحد من هذه الاسباب يرتب من أجزاء القياس في موضع الحد الاوسط » . فبهذا البيان يحصل عما حصل في النفس من نقية أقاويله السالفة في الاسباب وغيابها والطريق الذي به يبين هذا هو معرفة القياس .

٣٦ . وقوله : « كان الذي يفيد من العلم بالنتيجة » الى قوله : « ه له » . يعني بالنتيجة هنا الموجود وأحده بديوله على انه هذا العلم من جهة الروية عن قياس . وقال من اسبابه فقط ، فمثّل بما ينع بحسب النظر الأشهر ان الطرف الاعظم هو المستفاد من القياس .

٣٧ . ثم قال : « فاي قياس أخد حده الأوسط صنفا ما من أصناف الأسباب كان الذي يفيده من العلم بالنتيجة ، هو العلم بذلك السبب من اسبابه » فانه لما تكلّم في الاسباب من حيث هي أجزاء البراهين ، فاعطى كم هي وما هي وعرّف الاحوال التي توجد بها ، عرّف أيضا ما هو منها المطلوب على القصد الاول . ثم انه نبّه ان الاسباب تترتب في موضع الحدّ الاوسط ، فلما تكلّم في السبب من حيث هو حدّ أوسط عبر عن البرهان بالقياس ، وجعله القياس الذي يكون حدّه الاوسط صنفاً من أصناف الاسباب التي ذكرها .وقد تبين بما قيل قبل في أصناف البراهين ان البرهان من حيث هو قياس، فانما يعطي

١ س : عن
٢ في الأصل : وادا .
٣ لعلها زائدة .
٤ هذه العبارة غير واضحة .

الوجود ، واما من حيث هو برهان ،فانه يفيدنا من هذا الوجود علم سبب وجوده ، ولا يفيدنا منه علم شيء آخر البتة ، فلذلك قال : « بذلك السبب من اسبابه فقط » . فالبرهان اذن من حيث هو برهان هو الذي يفيدنا العلم بالنتيجة لا من حيث هو قياس ،فانه من حيث هو قياس لا يفيدنا في الموجود علماً اكثر من وجوده . والنتيجة هنا يعني بها الموجود ، وانما عبّر عنه بالنتيجة من أجل عبارته عن البرهان بالقياس ، وعن السبب بالحدّ الاوسط .

٣٨ <وقوله : « كان ذلك سببا بعيدا او قريبا او غير ذلك من الاسباب » ، اراد من احوال الاسباب[١] .

٨٠ أ ٣٩ . وقوله : « وظاهرات البراهين التي تنتج نتائج كليّة ينبغي أن[٢]/تكون مقدماتها كلية » ، هذا الظهور من جهة العلم بالمقاييس ، والفرق بين الظهور والبيان أن الظهور يستعمل فيما هو اكثر ،وهو حاوٍ البيان فيما شأنه أن يعرف بتأمل او قياس . وقوله « ينبغي » النبغية هنا على طريق الوجوب والاضطرار > .

٤ . ثم قال : « ولننقل الآن في احوال اجزاء البراهين < بعضها من بعض > » . وانما قال : ٢ ب «بعضها[٣]/ من بعض» وانما قال ذلك لأن من احوال اجزاء البراهين أن تكون كلية وان تكون اجناسا . ولكن ليست هذه الاحوال لها من حيث بعضها من بعض . والاحوال التي يذكرها هو من أجزاء البراهين هي أحوال بعضها من بعض ، فهو يشير بقوله : « ولننقل الآن في احوال اجزاء البراهين » الى التكلم[٤] فيها من حيث هي أمور يقصد علمها ، وبقوله : « وكيف ينبغي ان تكون آلتها » ، من حيث يعمل بها . < وقوله : « وأحول اجزاء البراهين » ، الأحوال هي كونها على المجرى الطبيعي وأولى وذاتية وسائر تلك . فبعدما ينظر فيها في هذه الأحوال التي هي لها معدّة لان تكون أجزاء براهين ، فهو انما ينظر في علمها من حيث هي موجودة . وانما ينظر فيها من حيث هي براهين ، وهو النظر في أصنافها ، فهو النظر في كيف ينبغي ان تكون .

٤١ . ثم قال : « والمقدمات الضرورية منها حملية ومنها وضعية وكذلك المسائل ».لماّ قسم مقدمات البراهين الى الحملي والوضعي ، وأراد ان يقسم نتائجها بحسبها ، ولم تكن النتائج من حيث هي نتائج لا حملية ولا وضعية أبدا ، عبّر عنها بلفظ المسائل ، لأن اخذها من حيث هي مسائل ينطوي فيه الوضعي والحملي . لكن لقائل ان يقول : ما غناء ذلك ؟ اذ يظهر انه لو قال : والنتائج ليست كالمقدمات ، بل هي ضرورية فقط ، لكان قد أعطى ما يحتاج اليه في النتائج الى ما احتاج اليه من قوله : « ان كل مقدمة وضعية فتلك[٥] يمكن ان تجعل حملية » . فالجواب ان المطلوبات التي عليها البراهين قد تكون حملية وضعية . ولو أراد ذكر النتيجة بالحال التي هي عليها ، وهي الحمل ، لكان لقائل أن يقول : ان

١ مكررة في الاصل .
٢ مكررة في الاصل .
٣ جاء في ك زيادة هنا · ثم سائر ما قاله الى قوله .
٤ س : التعلّم
٥ في الاصل · فذلك

المطلوبات قد تكون وضعاً ، فلمَ لا تكون النتيجة كذلك ؛ فكان يحتاج ان يقال ان الوضعية لا بد ان تعود عند الانتاج حملية ، فلهذا قال : المسائل > .

٤٢ . وقوله : « وكذلك احوال اجزاء النتائج » ، اراد نتائج البراهين ، فالالف واللام فيها للتخصيص .

٤٣ . وقوله : « ولما كانت النتائج التي يحصل فيها اليقين الضروري ضرورية الوجود ، لزم ان تكون مقدمات المقاييس التي تنتجها بالذات مقدمات ضرورية الوجود » فبيّن ان اليقين الضروري مما يكون في الضروري الوجود ، وانهما مما يتكافآن . ولمّا أن تكلّم هنا في[1] مقدمات المقاييس البرهانية خاصة وفي شروطها ، ولا بد ان تكون ضرورية الوجود ، ساق القول بلفظة لمّا التي تدل على تقرّر الشيء وثبات وجوده . ولذلك يعرض هنا الشك لمن يأخذ مقدمات المقاييس والفصل بالجملة ، بغير اضافة الى صناعة البرهان ، لأنه قد يؤخذ مقاييس إحدى مقدماتها ممكنة ونتائجها ضرورية . فاذا أخذ « الفصول »[2] بالاضافة الى هذا الكتاب ، لم يعرض له هذا الشأن ، فان سبق فعرض له كان هذا طريق حلّه .

٤٤ . ثم قال : « والمقدمات الضرورية منها حملية ومنها وضعية ، وكذلك المسائل » . ثم انه لما قسم المقدمات الى ما هي عليه في وجودها من كونها حملية ووضعية ، لم يمكن ان تؤخذ نتائج المقدمات بحسب هذه القسمة من حيث هي نتائج ، الا ان النتائج لا تكون وضعية . ولما كانت المسائل بما هي مسائل تعمّ الحالين/من الوضعية والحملية[3]، اخذها بحسب هذه القسمة مع المقدمات بمثابة النتائج . والمسائل هي كل قضية حملية او وضعية يسأل عنها ، لا من حيث هي مجهولة عند السائل ، بل من حيث تطلب براهينها . ب

٤٥ . ثم قال : « وكل مسألة وضعية ، فقد يمكن أن تحصل حملية » . < والوضعية هي الشرطية التي يمكن ردّها الى الحملية كيفما كانت ، وأعسر ما يكون ذلك في مثل قولنا : اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لأن المقدمة سالبة السالبة ، فكل جزء فيها وفي هذا النوع يكونُ ردّها الى الحملية عسراً[4] . وقد يباين المقدم الثاني بجزءين ويشاركه بجزء آخر ، ويباينه بجزء ويشاركه بجزءين ، وقد يشاركه في الجزءين جميعا > . والمسائل الوضعية هي مثل قولنا : اذا ساوى ضلعان من مثلث ضلعين من مثلث < آخر > كل ضلع لنظيره ، وكان وسطاهما اللتان تحيط بها الاضلاع المتناظرة متساويين ، فان ذينك المثلثين متساويان . ووجه رد هذه الوضعيات الى الحمليات ان يجعل المقدم موضوعاً والتالي محمولاً ، كقولنا : كل مثلث يكون ضلعان من اضلاعه مساويين[5] لضلعي مثلّث آخر ، ويكون وسطاهما اللتان تحيط بهما الاضلاع المتساوية متساوية ، فان المثلثين متساويان . وكذلك نفعل في مثل قولنا : ان طلعت الشمس وجد النهار ، فيقال طلوع الشمس يتبعه وجود النهار .

١ في س ك . من .
٢ اي كتاب الفصول الخمسة للفارابي .
٣ س الحملية والوضعية .
٤ في الاصل . عسر .
٥ في الاصل : متساوية .

٤٦ . وقوله : « وكل واحدة من هذه الوضعيات قد يمكن ان تجعل حملية ، ولا فرق بينهما اخذت حملية او شرطية » والوجه في ردّها قد قيل . وقوله : « لا فرق بينها » يريد في معانيها وفي اللازم عنها ، فان الذي يفهم من قولنا : اذا طلعت الشمس وجد النهار هو[١] بعينه المفهوم من قولنا طلوع الشمس يلزمه وجود النهار . وكذلك اللازم عنهما سواء[٢] .

١ ك : وهو .
٢ هنا ينقطع الكلام في ك بعبارة · هنا انتهى كلامه في هذا المعنى ، ويتصل في س .

رسائل ابن العريف الى أصحاب ثورة المريدين في الاندلس

بولس نويا اليسوعي

توطئـــة

عهدي بالشيخ الصوفي ابي العباس احمد المعروف بابن العريـف يرجع الى سنة ١٩٥٤ عندما كنت في المغرب وفي الرباط أهيء بحثي عن الشيخ ابن عباد الرندي . كان السيد عبد السلام بن سودة قد اعارني نسخة مخطوطة للرسائل الصغرى التي أعددت طبعها ،وقد وجدت ملحقاً بها بعض القطع المنسوبة الى ابن العريف ، من جملتها ثلاث رسائل موجهة الى الشيخ ابي الحكم عبد السلام بن برجان ، الصوفي الاندلسي المعروف . فقمت بترجمتها الى الفرنسية ، ونشرها في مجلة Hespéris سنة ١٩٥٦ (ص ٢١٧ - ٢٢١) .

وقد استنتجت من هذه الرسائل نتيجة تخالف ما يُظن ويُكتب عادة ،وما كتب خاصة المستشرق آسين بالاسيوس بالنسبة الى الحركة الصوفية في الاندلس عامة وبلدة المرية خاصة في عهد المرابطين . الفكرة السائدة بالنسبة الى اقطاب هذه الحركة هي التي عبّر عنها السيد محمد عبد الله عنان اذ كتب [١] : « وظهرت بالاندلس في العصر المرابطي ، حركة دينية خاصة ، اتخذت طابع التصوف ، وهي التي أسفرت عن قيام طائفة المريدين في غربي الاندلس . وكان إمام هذه المدرسة العلامة الصوفي ابو العباس أحمد بن محمد . . . الصنهاجي المعروف بابن العريف . وهو من اهل المرية ، وبها ولد سنة ٤٨١ هـ (١٠٨٩ م) » .

ويستنتج من هذا النص ان حركة التمرد على المرابطين التي قام بها « المريدون » في الاندلس كان لها صلة مباشرة بابن العريف وانه يعتبر إماماً وشيخاً لهذه الحركة . ونحن نعلم ان نار التمرد اشتعلت في انحاء مختلفة من الاندلس ، والمشعلون متعددون . ولذا فالسؤال هو : الى اي حد كان المسؤولون عن التمرد على اتصال بابن العريف وتحت تأثير افكاره الصوفية ؟

والظاهر ان اول متمرد هو ابو الحكم عبد السلام المعروف بابن برّجان اذ يقال « ان البلاد قد خطبت لابن برجان في نحو مائة بلد وثلاثين »[٢] . على كل فقد جلب انظار السلطة المرابطية وارسل السلطان علي بن يوسف بن تاشفين يستدعيه الى مراكش في نحو سنة ١١٤١/٥٣٦ .ولا نعلم ماذا جرى عند

١ انظر عصر المرابطين والموحدين في المغرب والاندلس ١ : ٤٦٥ (القاهرة ، ١٩٦٤) .
٢ الطبقات الكبرى للشعراني ١ : ١٥ (القاهرة ، ١٢٩٩) .

حضوره الى مراكش. انما يقال ان ابن برجان لقي حتفه ابان وصوله العاصمة وان السلطان امر ان لا يصلىً عليه « وان يطرح على المزبلة » خارج الاسوار . وفي السنة نفسها أُشخص ابن العريف من المرية الى مراكش وتوفي فيها عند وصوله : مما جعل المؤرخين يعتبرون ان بين الحادثتين صلة وان ابن برجان لم يكن في تمرده الا وسيلة لتحقيق افكار شيخه ابن العريف المسؤول الاول والمخطط للثورة .

ولكن اذا رجعنا الى رسائل ابن العريف نلاحظ ان الامور تخالف هدا الرأي. فكل شيء في هذه الوثائق يُشعر بان الشيخ والمعلم هو ابن برجان وان ابن العريف يعتبر نفسه تلميذاً له . ألا يدعوه « شيخي وكبيري » او « إمامي وكبيري»؟ ألا يذكره بما جال بينهما قبل اربعين سنة بعبارة لا تترك مجالاً للشك: « شكايتي التي شكوتها الى الشيخ الامام قديماً بحالها . واعجب شيء فيها اني عرفت الداء والدواء منذ اربعين سنة او نحوها»؟ وافصح من هذا هو شوق ابن العريف الى قراءة رسائل ابن برجان . فهو يكتب اليه : « كان من همي ان يصل كتاب الشيخ واحدي نظراً ومتقدمي تسليماً ومعتبراً . . . فوصل من ذلك دعاؤه وكتابه وخطه واعلامه بالمحبة والمودة لي » . واخيرا لنقرأ هذا الدعاء الذي يوجهه ابن العريف الى شيخ اشبيلية : « وانت يا إمامي ، بحرمة الشيب ، اذكرني اذارقدتَ عند من له رقدت » .

كان ابن برجان قد ادعى الامامة . واذا دعاه ابن العريف شيخه وامامه ، فهذا يدل بوضوح على ان ابن العريف لم يكن إمام المدرسة الصوفية ، كما يكتب السيد محمد عنان. وعلى كل فهذه نتيجة واضحة نستنتجها من رسائل ابن العريف بالنسبة الى علاقته بابن برجان . فما هو الواقع بالنسبة الى زعماء التمرد الآخرين ؟

هذا سؤال لم يكن له جواب في قطع الرسائل التي يحتوي عليها مخطوط سيدي عبد السلام بن سودة . ومن هنا تأتي اهمية اكتشاف مخطوط آخر وقفنا عليه في المكتبة الملكية في الرباط تحت رقم ١٥٦٢ . ويحمل هذا المخطوط عنوان « كتاب مفتاح السعادة وتحقيق طريق الارادة ، تأليف الشيخ الفاضل ابن العريف » . والكتاب ليس من تأليف ابن العريف بل من جمع بعض الصوفية . فاننا نقرأ في اوله : « هذا كتاب جمعتُ فيه ما وقع اليّ من ادعية الفقيه الفاضل ابي العباس احمد . . . المعروف بابن العريف شيخنا رضي الله عنه : من مناجاته ومن كلامه المنثور والمنظوم ورسائله الى اخوانه نفعهم الله بمحبته وسميته بكتاب مفتاح السعادة وتحقيق طريق الارادة » (ق ١ ب) .

اذن في الكتاب منتخبات ، والقسم الكبير منها رسائل ، وقد نشرنا منها قسما صغيرا كملحق في كتاب « الرسائل الصغرى » لابن عباد[1] . واليوم ننشر في مقالنا هذا رسائل اخرى لها اهميتها لانها تعطينا جانباً من الجواب على السؤال الذي القيناه بالنسبة الى حركة التمرد في الاندلس ، اذ هي موجهة الى ثلاثة من اشهر زعماء ثورة المريدين .

اولهم واشهرهم ابو القاسم احمد بن الحسين المعروف بابن قسيّ ، صاحب كتاب « خلع النعلين واقتباس الانوار من موضع القدمين » . وقد جمع حوله المريدين واعلن التمرد على المرابطين في جنوبي

١ الطبعة الثانية (بيروت ١٩٧٤) : ٢١٣ - ٢٢٢ .

البرتغال وتسمّى بالمهدي وبالإمام،وكان ذلك بعد سنة من وفاة ابن العريف وابن برجان ، ودامت ثورته حتى سنة ٥٤٦/ ١١٥١ وفيها اغتيل في شِلْب مسقط رأسه . ويظن المؤرخون ان ابن قسيّ تخرَّج على يد ابن العريف واخذ عنه التصوف وان تمرده جاء انتقاماً لشيخه .

غير ان الرسائل التي وجهها ابن العريف الى ابن قسيّ تثبت خلاف ذلك . فالرسالة الاولى تبيّن ان ابن قسي كان آنذاك شيخاً عالماً معروفاً لمّا يتعرف اليه ابن العريف ، ويستغرب هذا الاخير كيف ان ابن قسي قد سمع باسمه. نقرأ في الرسالة الاولى : « ذكر لي ابو محمد متحمله[١] إكرمه الله انك تعرفني باسمي . فشغلني فراغي عن معناك وان اتعرف منه كيف وصل مثلي الى هناك . ورأيته خاصّ الثناء بابي الوليد بن المنذر وعامّ الثناء بعد ذلك على الجملة » .

فاذا تذكرنا ان هذه الرسالة قد كتبت على الاغلب بين سنة ٥٢٥ وسنة ٥٢٩ ، حسب ما يظهر من التواريخ التي يذكرها ابن العريف في رسائله ، فاننا نستطيع ان نستنتج ان لست سنين قبل وفاته لم يكن بعد قد تعرف الى ابن قسي ، وان ابن قسي كان اذ ذاك قد بدأ يجمع المريدين وكان قد لحق به ابو الوليد بن المنذر الذي سنتكلم عه بعد قليل . وفي الرسالة الثانية يعبر ابن العريف عن اعجابه بابن قسي ويثني على كتاباته اذ يقول له : « وقفت . . على عدة كراريس في فنون العلم كتب[٢] فيها بعض كلامك واجوبتك . فسرّني تمام فهمك ونفوذ عزمك واشرافك من علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه يصدق بعضه البعض » . ثم ينهي رسالته حامداً الله الذي اتاح له ان يتعرف الى علماء يعيشون في زمانه بعد ان كان قد أيس من ذلك :

« فالحمد لله الذي ابلغني عن اهل وقتي ما كنت أومّله . واني منذ ست وعشرين سنة ، سألت رجلا من أهل القرآن والحفظ للموطّأ والسياحة : كيف بأهل الانقطاع في العلم ؟ فال : غلب عليهم الاجتهاد والعمل وقلّ عندهم العلم والبحث . فقلت : واحسرتي ! ثم ها انا يبلغني عن اناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من مكث في حقائق العلم ما يسرّني ، من كان العلم همه وغمه » .

من الصعب ان نعتبر لغة هذه الرسائل لغة مرشد مع مريده . وعلى الأغلب فان شخصية ابن قسي قد تكوَّنت قبل ان يلتقي بابن العريف ،وان حركته الصوفية ـ الثورية لا صلة لها بشيخ المرية . انما كان ابن العريف يحب ان يلتقي باخوانه الصوفية،وكان يلتذ بقراءة رسائلهم ومراسلتهم . ولقد زاره ابن قسي كما كان يزوره الكثير من امثاله . فابن بشكوال يكتب ان ابن العريف « كان متناهياً في الفضل والدين ، منقطعاً الى الخير . وكان العباد واهل الزهد يألفونه ويقصدونه فيحمدون صحبته » . ويضيف التادلي قائلاً : « كان الشيخ ابو العباس كثير البسط»[٣] .وكان يحب الزيارات . وهو يكتب في احدى رسائله : « في كل عام من سنة اربع وعشرين كان يردني ركوب البحر ، مَن يرجى بركته ويرغب في لقاء مثله من مريد يريد التوحش من الناس او منتسب اليهم ، الا عامنا هذا : فما ورد أحد . . . ضاقت نفسي في هذه

١ اي حامل الرسالة من ابن العريف الى ابن قسي .

٢ أي ابو محمد حامل الرسالة .

٣ انظر التشوف الى رجال التصوف للتادلي ٩٦ و ١٠٠ (الرباط ، ١٩٥٨) .

المرة ضيقاً كثيراً ، وتوهمت ان ذلك بسبب شغلي بالصبيان وكثرة رؤيتي لمن عرفني قديماً وعرفته . فعزمت على ازالة الصبيان والسفر اليكم لاروّح نفسي شهرين اوثلاثة . ثم عجزت عن ذلك » (ق ١٠٦ ب) .

والذي كتبناه عن الصلة بين ابن العريف وابن قسي نستطيع ان نطبّقه على الصلة بين ابن العريف وابي الوليد بن المنذر الذي وجهت اليه الرسائل التي تلي الرسائل الى ابن قسي . فان ابن العريف لم يكن يعرفه ، انما كتب له جواباً على طلب الزائر الذي يسميه ابن العريف بابي محمد المواق : « زعم اني عندك معروف وبلسان المعرفة والستر موصوف . فنفعك الله يا اخي بصالح نيتك ، ووضع البركة بتمامها في طويتك . . . فأنا لو عاينت ظاهري لمقتّه ولو كاشفت باطني لكنت له أمقت » . والذي يظهر من هذه الرسائل ان الصلة بين ابن العريف وابي الوليد تطورت وتوثقت الى حد لم تبلغه الصلة بابن قسي . وقد جاوب ابو الوليد على رسائل ابن العريف واستمتع ابن العريف بقراءة ما اتاه من شِلْب حتى كتب لابي الوليد مرة : « ورد كتابك الكريم وحاجتي اليه والى الوقوف عليه حاجة الصادي الى الولي والقافية الى الروي . . . ولله دره من كلام حر كأنه قلادة در » .

وابو الوليد هذا من كبار اعوان ابن قسي في ثورته ، وقد وكل اليه ابن قسي قيادة جيش المريدين في حربهم ضد المرابطين ثم ولاّه امارة شِلب . وكان « ينتمي الى بيت من بيوتات المولدين بشلب ، وكان من علمائها ونبهائها . وقد درس في اشبيلية وبرع في الفقه والادب . . . . ثم تزهد على مثل ابن قسي . . . . واعتنق دعوة ابن قسي وتوثقت صلاتهما »[1] .

اما القسم الأخير من هذه الرسائل فهي موجهة الى ابي محمد بن الحاج اللورقي . والذي نعرفه عن اللورقي هو انه في الوقت الذي اشتعلت نار الثورة في قرطبة على يد ابن حمدين وفي غربي البرتغال على يد ابن قسي وابن المنذر ، فانه تَسَلَّمَ زعامة الثورة في مرسية ودعا لابن حمدين ، ولكنه ما لبث ان تخلى عن زعامته لعدم مقدرته على تحمل مصاعب الثورة[2] . اما عن صلته بابن العريف فنحن لا نعرف شيئاً محدداً ، الا ان الرسائل تبينّ ان هذه الصلة كانت قديمة وان اول رسالة لابن العريف كانت جواباً على رسالة اتته من اللورقي ، فكل شيء يدل على انهما كانا قد التقيا من قبل ، ويُظهر ابن العريف رغبته في التلاقي من جديد . ولكن مثل كل مرة يرغب ابن العريف في السفر ويتهيأ له . فأنه لاسباب كثيرة يظل في المرية مرتقباً الزيارات والرسائل ، وكأنه قد كُتب عليه ان لا يترك المرية الا مرة واحدة ليرحل الى مراكش ويلقى فيها حتفه . وقد مات قبل ان تشتعل نار الثورة في الاندلس وقبل ان يتحول « المريدون » الى متمردين .

١ محمد عنان ، المصدر المذكور : ٣٠٨ - ٣١٠ .
٢ محمد عنان ، المصدر المذكور : ٣٥٧ .

من رسائل ابن العريف

I

له من اخرى [الى ابي الحكم بن برجان] :

الفقيه[١] الفاضل ابو الحكم كبيري ، أدام الله توفيقه ، معظم حقّه البرّ به احمد بن محمد ، مَن لو وجد سبيلاً لاتخذ في ذلك الكنف مقيلاً وان قرب عملا لما ضيعه املا ، ولأمر ما اقام الباري سبحانه صحيح النية في كل الجهات مقام العمل . ولله الحمد والشكر على كل النعم باطنا وظاهراً عني وعن كل شيء بالحال وبكل شيء . واعوذ بالله من نعمة في طيّها مكر . ونعمَ المعاذ من كل مكروه .

II

وله في فصل من اخرى[٢] :

الانفتاح الذي اردتُه[٣] وفهمتُه[٤] من الحجة لله عليّ في اثناء هذه المرة [٥] ما يضيق بايسره الذرع[٦] ويهلك بأقله الوادي والزرع . فان[٧] قلبتني قدرة الله سبحانه في جهة الغفلة ، فلا والله[٨] ، ما اظن[٩] في المخلوقات أقبَح مني جملة ولا احق بالمقت[١٠] . واذا[١١] صرفتني في جهة الذكر لحالي فلا أضيق مني صدراً . ومقام عبدٍ ضعيف بين هاتين الحالتين مقام صعب : ان[١٢] لم يتداركه مولاه فهو العطب لا عطب سواه .

ولما طال أمد املي في التوبة ولم يطمئن قلبي منها الا الى ما انشرح به صدري وانفتح لأوله سمعي ، عزمتُ في الخروج عن أهلي ووطني عزيمة قطعتني عنها من الأمور الظاهرة ثلاثة ـ والله أعلم بالقواطع الباطنة ـ اولها ضعف جسدي بالكلية عن السفر ، والثاني ان وراي من العيال من لا وجه لفراقه لما عندي من الشفقة عليهم ، وعندهم من العجز عن الصبر[١٢] .

فلما كدت أيأس ، فرج الله عني على لسان بعض من ورد علينا[١٣] فاخبرني ووثقته[١٤] وصدقته[١٥] انه قد[١٦] لقي بالفياني والقفار قوماً لا يؤ به لهم في البلاد اذا دخلوها[١٧] ولا تعرف[١٨] لهم اعيان[١٩] بوجه ، وانهم موقوفون على الدعاء في صلاح جملة المسلمين . وذكر لي عن بعضهم انه كان[٢٠] يحفظ كتاب

١ ناقص في م .
٢ ناقص في م .
٣ ناقص في س .
٤ س : فهمت .
٥ ناقص في س .
٦ م : الضرع .
٧ س : فاذا .
٨ س : ـ فلا والله .
٩ س : فيا .
١٠ ناقص في س .
١١ س : وان .
١٢ ناقص في س .
١٣ س : ـ ورد علينا .
١٤ س : ووثقت .
١٥ س : ـ وصدقته .
١٦ س : ـ قد .
١٧ س : ـ ادا دحولها .
١٨ س : يعرفون .
١٩ س : ـ لهم اعيان .
٢٠ س : ـ كان .

البزّار[١] لا يسقطمنه شيئاً ، وآخر كان عنده من علمَ العربية والقراءات الحظ الوافر ، وآخر كان عنده من علم[٢] الفتيا بمذهب[٣] مالك رحمه الله[٤] نصيب ظاهر[٥] الى ما ينخرط في هذا السلك من ظاهر العلم . ثم عند الجميع من علم الاحوال والمقامات واعلام البدايات والنهايات واصناف الحكم والنفار عن[٦] الخلق للشغل بالدعاء لهم[٧] ما يرجى بسماعه الرحمة فضلا عن وجوده .

وذكر[٨] لي في جملة حديثه انه لو وصل خبري الى رجل منهم وحقق الله عنده صدقي في طلب هذا الأمر من صحة التوبة ، واذنت احكام الله سبحانه في الاقبال اليك ، لكان شفاؤك على يديه . فتعلق بالي من ذلك الوقت الى اليوم وكان ذلك في سنة خمس وعشرين[٨] [وخمس مائة] الادنى الينا .

وفي جملة ما قال لي: لو صدق لك بعض اصحابك في طَلَبِ احدهم في نواحي المغرب لوجد[٩]. فدار أمري كله على ان حاجتي من الخلق في رجل عالم عامل يضبطني ضبط الوالد الحازم العاقل لولده : لا يراني على حال من الغفلة الا أدبني عليها بما يحتمله[١٠] حالي وجسدي من السوط فما دونه[١١] . حتى اذا حصلتُ في جملة[١٢] السالكين ، فعل ما اراد الله عز وجل لاني[١٣] خلقت خلقة الصبي والمرأة لا تصلح الا بقَيِّم ، وحققت من حالي هذه تحقيقاً لم يجد الوهم الى شيء من القدح فيه طريقاً[١٣] .

فان لم يتفق مَن هذه صفته من الخلق ، ولم[١٤] يكن اليه سبيلٌ في هذه المدة[١٤] ، فلا يأْس[١٥] من روح الله ، ولا من رحمة الله[١٦] ، وهذه امنيتي ومشيّتي حتى ألقى ربي عز وجل . وكان من ارادتي ، ما دمت هكذا ليس لي مؤدب حازم . اذ لو فتح الله لمن ورائي في شيء من حطام الدنيا حتى يستغنوا به عني ، فانهم ذكروا من الدنيا مقداراً ما وزعموا انهم وحدوه ، لم يسألوا فَقْدِي مرة ما تتعدى كالشهرين والثلاثة . فلو اتفق لهم ذلك ، لكنت أهون على نفسي من السفر في ايام الربيع ونحوها في السنة ما امكنني ، وكنت ابحث على اخواني اذاكرهم شيئاً من العلم في المواضع التي كنت اتوجه اليها ثم انصرف الى اهلي ووطني فاقضي من حقهم ما يلزمني . فالحاجة الاولى هي حاجتي وهذه الاخرى، هي لله تعالى حتى يفتح الله[١٧] .

١ صاحب المسند .
٢ م : ـ علم .
٣ س على مدهب
٤ س : ـ رحمه الله
٥ س . النصيب الظاهر .
٦ س : من .
٧ م . للخلق .
٨ ناقص في س .
٩ ناقص في س .
١٠ س تحتمله .
١١ س . ـ فما دونه .
١٢ س ـ في حملة .
١٣ ناقص في م
١٤ ناقص في س .
١٥ م ييأس .
١٦ س . ـ الله (رحمته) .
١٧ ناقص في س .

III

تب[١] اليه ايضا رحمهما الله :

الله ولي الشيخ الفاضل الامام ابي الحكم وحافظه من البرية ، وليّه في الله تعالى احمد بن محمد .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد نبيّه الكريم . سلامٌ عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

قد كان من املي قرب الدار وكر المزار . فمنعت الاقدار . ولا ادري أفي طيّها الأعذار ام الاوزار . رب يعلم ما يفعل ويعفو عن كثير .

شكايتي التي شكوتها الى الشيخ الامام قديماً بحالها . واعجب شيء فيها اني عرفت الداء والدواء منذ بعين سنة او نحوها فما توانيت ولا تداويت . فالاحوال في الظواهر مجتمعة والاعذار في الحقيقة طعة .

فارغبُ ان لا أخلو من بال الشيخ ودعائه في توبة صالحة صادقة وفراغ لاقامة فرض شافع نافع ، ح الله لي في مَبَرّتك ونفعني بمعرفتك ومحبتك ، برحمته[١] .

IV

كتب اليه ايضا رحمهما الله[٢] :

الله وليُّ الفقيه الامام ابي الحكم[٣] شيخي وكبيري ورحمة الله وبركاته[٤] عليه . من المقتبس مه تطلع الى ما لديه عُبَيد الله الضعيف احمد بن محمد .

بسم[٥] الله الرحمن الرحيم وصلوات الله وسلامه على محمد رسوله[٥] . سلامٌ عليكم ورحمة الله ركاته[٦] .

اللهم ! صلِ حقيقة وجود الشيخ إمامي وكبيري بوجود حقيقة المعرفة بك ، والتعرف منك ، واجعله الم طهارات النفوس زماماً[٧] ، ولأعلام الهدايات اماماً ، وبارك به وعليه بالبركة التي بدايتها من محمد لوات الله عليه[٨] ونهايتها اليه .

كان من همي ان يصل كتاب الشيخ ، واحدي نظراً ومتقدمي تسلماً ومعتبراً ، بما يتحرك له حامل اهين السّمع مني[٩] حركة تحول بين النفس وهواها وتورثها الحياء[١٠] من مولاها ـ فوصل من ذلك

ناقص في س

س . ـ رحمهما الله .

س : عبد السلام بن عبد الرحمن .

س : ـ وبركاته .

ناقص في س .

٦ س : ـ وبركاته .

٧ س إماما .

٨ س . ﷺ .

٩ س : منه .

١٠ س : الحياة .

دعاؤه وكتابه وخطه[1] واعلامه بالمحبة والمودة لي[2] .

وكل ذلك من آثار ما سألته ، جلّ اسمه ، فيه ، ولم يكن عينه . فاني كنت آمل اشارة من اشاراته ، علمية او عملية .

ولقد اشكل علي اشكالاً باب[3] من قبول البيان تفصيلاً واجمالاً : كيف يداوي السكران او يُداوى وسكره غالبه ، وقد غفل صديقه واستيقظ مطالبه ؟

اللهم ! انها الحيرة من ضعيف لا عذر فيه ، وجود[4] لا قدرة عليه بالحكم الا لضعيف مغرور[4] .

اللهم ! سترك لطافح السكر من حب الدنيا ، ميّتِ الحقيقة عن[5] رؤية مَشاهد[6] الأخْرى ، ليس له سواك رب يتولاّه ولا يجد من الجوارح الا ما ملاه وغلبه هواه .

فاذا ازعجه اليك ما عندك من الجود ، أزعجه عنك[7] ما عنده من قبيح الوجود . فارحم وتجاوز عما تعلم . وافتح قلوباً قاسية بمفاتيح العناية فتحاً تنظر به اليك وتستحي به منك !

وانت يا امامي[8] ! بحرمة الشيب ، اذكرني اذا رقدت عند من له رقدت . أُحبّك الذي احببتني له .

والسلام معادُ[9] مكرر عليك ورحمة الله وبركاته[9] .

V

كتب الى الامام أبي القاسم بن قسي :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله .

الله ولي ابي القاسم بن قسي وحافظه من المكاره ، من وليه في الله تعالى احمد بن محمد ، سلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

اللهم انا نسألك من بركات العلم والعمل ما يوصل الى الجانب الاكمل ، ونعوذ بك من التفريق بعد البداية والنهاية في مدارج التحقيق . ونتوجه اليك بالدعوى في كنف البلوى اذا [سقطت] رسوم الحق ونعوت الصدق . ونتوسّل اليك بالفقر إن لم تكن منك عناية والمكر . اللهم إن الأولى بكرمك ان نتوسل اليك بما ليس بوسيلة ، ونطالب قربك بمعاصيك براءةً من كل حيلة . فلا تخيّب رجاءنا ولا تكذب عناءنا ، واستر علينا ما لا يستره الا كرمك ، واكشف من كربنا ما لا يكشفه الا ألطافك ونعمك .

١ س : ـ وخطه .
٢ س : ـ لي .
٣ م : باباً .
٤ ناقص في س .
٥ س : من .
٦ س : مشاهده .
٧ س : ـ عنك .
٨ س : ـ يا امامي .
٩ ناقص في س .

اللهم ! لا تقابل ما عندنا من مقتك بالزيادة ولا تعر اسلامنا وتسليمنا من كريم الافادة . واجعلنا لك وحدك عاملين رُبك عالمين ، يا ارحم الراحمين .

ذكر لي ابو محمد متحمله ، اكرمه الله ، انك تعرفني باسمي . فشغلني فراغي عن معناك وان أتعرف منه كيف وصل مثلي الى هناك . ورأيته خاص الثناء بابي الوليد بن المنذر ، عام الثناء بعد ذلك على الجملة ، صان الله جميعهم .

ورغب في ثلاثة كتب : أحدها الى ابي الوليد ، والثاني لرجل سماه لي بمحمد بن سالم . فاجبته على ما كرهته او أحببته . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

والسلام عليك وعلى من لديك ورحمة الله وبركاته .

VI

وكتب اليه ايضا :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد نبيه الكريم . سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

كتبته عن صلاح ظاهر وعافية شاملة لي ولاهلي ولاخواني والحمد لله رب العالمين .

ووقفت من قبل قريبي أحمد ، سلّمه الله ، عند منصرفه من تلك الجهة ، على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك واجوبتك . فسرّني تمام فهمك ونفوذ عزمك واشرافك من علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه ، يصدق بعضه لبعض .

فالحمد لله الذي ابلغني عن أهل وقتي ما كنت أومله . واني منذ ستة وعشرين سنة سألت رجلاً من اهل القرآن والحفظ للموطأ والسياحة : كيف باهل الانقطاع في العلم ؟ قال : غلب عليهم الاجتهاد والعمل وقلّ عندهم العلم والبحث . فقلت : واحسرتي ! ثم ها أنا يبلغنى عن اناس بالمشرق والمغرب في وقتنا مَن مكث في حقائق العلم ما يسرّني ، مَن كان العلم همّه وغمّه .

ومن اشد ما يمسني بعد معرفتي بحالك وحال اخواني لما في رؤ ية احوالكم ومعرفتي بها من يقظة قلبي وحياة لبي فاعلمه . والسلام عليك وعلى كل واحد ممن تحبه ويحبّك مردداً . ورحمة الله وبركاته .

VII

وكتب الى ابي الوليد بن المنذر رحمه الله ورضي عنه :

بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على محمد المصطفى وعلى آله وسلم تسليماً . سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المسالمة ، أعزك الله ، وداد والارواح اجناد . وسببه ان ابا محمد متحمله ، اكرمه الله ، قصدني قصداً ظاهره البر ، والله اعلم بما ينطوي عليه السرّ . فوجب له حق . وحصل بينه وبين من سواه

فرق . فسألته عن بلده فذكره ، وعن من أمر تلك الخاصة الى امرك فنشره . واعطاك من لسانه افضل العطيّات . والله ولي الخفيات .

وذكر ان برك بها اتّسع ، تخطى البلاد وجمع . وزعم أني عندك معروف وبلسان المعرفة والستر موصوف . فنفعك الله يا اخي بصالح نيتك ووضع البركة بتمامها في طويتك . ولم يخبرك عني مثلي : فلا تشتغل بي . فانا ، لو عاينت ظاهري ، لمقته ، ولو كاشفت باطني ، لكنت له أمقت .

انا منذ اربعين سنة اطالب نفسي بالاستواء والاستقامة . فما زادها طلبي الا استبداداً ولا أفادها الا غلواً وفساداً . ولم تُؤت من شيء كما اوتيت ممن اذا مدح مدح نفاقاً ، واذا قدح قدح شقاقاً . لا زلتَ في كنف العافية مع الحجة الصافية بحول الله تعالى .

واعظم حاجتي رغبتك الى الله تعالى وضراعتك لي في خمولٍ تموت به النفس وتجهل في مثله الشمس ماحوراً . والسلام .

اخبرني ابو محمد المواق متحمله ، اكرمه الله ، انك أشرت على اقوام بالأعواضَ فوهبوا لك . فأقبلوا على ما ينفعهم اقبالاً حسناً . فوقع ذلك مني موقع الماء من غلة الظمأ . وذلك ظني بحالي منك حين سمعت الخبر . والله اعلم بما احصاه من أمري .

فان سرّك يا أخي ان ينتفع بك الناس ، فلا يكن شيء أحب اليك من تعلم المسالمة : فان المصادِقَ ينتفع الناس بصدقه ، والكاذب لا يتعدّاه كذبه . والمماكرة اعلاقٌ وليس معها تمسّك ولا اعتلاق . وهي تقطع الاقوياء وتمحق الضعفاء .

عصمنا الله من المكر ، خفيه وجليه بعزته . والسلام عليك ورحمة الله وبركاته .

VIII

وكتب اليه ايضا :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد المصطفى وعلى آله وسلم . سلامٌ عليكم ورحمة الله وبركاته .

كتبته ، وانا احمد اليك الله الذي لا اله الا هو على نعمة الاسلام ، واسأله لي ولك حياة يرتضيها ونجاة لا كدر فيها ، ولاخواننا المسلمين . والحمد لله رب العالمين .

وردني لك ، اعزك الله بطاعته ، كتاب لبيب حبيب ينطق بسيادته نطق الراغب في الفضل وزيادته وكمعرفتي بجملتي وما تنطوي عليه اعمال غفلتي ، عجبت من شأنك وكيف رضي الله بجميل سننك وجليل سنائك . اللهم ! أسبل علينا كثيف سترك وادخلنا في مكنون غيبك واحجبنا عن شرار خلقك وحل بيننا وبين البلايا والرزايا كلها يا ارحم الراحمين .

بلغني ان عبدا صالحاً دعا بها فحجبه الله عن شر قوم كانوا في طريقه وذكر انه لا يدعو بها احد ، يعني على اليقين ، الا حجبه الله عز وجل . ذكر لي ان لك اهلاً في الحج وانك سألت عن مراكب السفر . وعندنا مراكب . ولكن بلغني ما انت عليه في موضعك من بر الاعيان والاشراف واقامات حاجات الضعاف . وعملٌ منه واحد أفضل من كثير من الحج والغزو . حملك الله على الاقصد الارشد برحمته .

من الناس ، اكرمك الله ، ضعيف الحلم ، قليل العلم ، لا يعرف اصول الدين ولا يميز حقائق اليقين ولا يفهم مجاري احكام الله سبحانه في خليقته لاعجابه بحاله وطريقته . يهجم بالسمع على أهل الفضل والورع ويسالم أهل الاهواء والبدع . وربما سلم منه جاره الذمّي وابتُليَ به جاره المسلم التقي في ملته . يروى عن النبي ﷺ : « اللهم ! اني اعوذ بك من جار السوء في دار المقامة ، فان جار البادية يتحوّل » . ولا بد من صبر المؤمن على امثاله . فان الادانة سنة الله في خلقه ، ونصر المؤمنين حق على الله في كتابه .وفي كل زمان يعرض الناس باهل الديانة للمحن واهل الفتن . فعصم الله من عصم وأثم من أثم .

ولقد كُتب في عامر بن عبد قيس ، وهو من أعبد أهل البصرة حتى استجلبه عثمان رضي الله عنه الى المدينة ؛ وكُتب اليه قبل ذلك في أبي ذر ، وهو اصدق من أقَلَّتـه الغبـراء وأظلَّتـه الخضراء فاستجلبه عثمان رضي الله عنهما الى المدينة وانزله الربذة ومات بها غريبا رحمه الله . والقدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به ، لا يعتقده مصيب ولا يظن مثله مسلم الا ضعيف : بكى الناس في ملك بني أمية وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدي وخروجه . فانتضى ملك بني امية وظهر المهدي : فاذا هو ملك بني العباس . وحين ظهر ، توقع الناس في الندم وبكوا على بني أمية بالدمع والدم ، ورأوا من سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ما ظنوا : ولا يقدر قدره الا الله تعالى . وعج أهل أفريقية من امراء بني العباس وتكلموا فيه حتى ذكروا المهدي : فاذا هو شيعي رافضي كافر . فالزمهم الله احكام الكفرة بتعذبهم في انكار جَور الجورة .

فكن كما انت في اكرام الكبراء وانعاش الفقراء . ولا تبالِ بمن عاداك ظالماً لك . فان الله مُديلك منه ، وعداً منه مفعولاً .

تقري بفضلك سلامي مُعاداً عليك وعلى ابي الوليد ابن عمر ورحمة الله وبركاته .

يا أخي ، نفع الله باخائك لقاءمكتوبك خليفة لقائك . وقد قال الاول :

اذا الاخوان فاتهم التلاقي فلا صلة بافضل من كتاب

فاذا شاهدت او نقل اليك مستور عن مستور شيئاً من اعلام القدرة وبركاتها وبراهين الحنيفية السمحة وآياتها ، فقيّده بالكتاب ، ترسخ بذلك قواعد يقينك وتتنور لك مصابيح ايمانك .وتكثر منه ما استطعت . فانك سترى بركة ذلك يوماً ما . ولا تعتبر بقول من يقول : ليس هؤلاء من اهل الكرامات . فانه لا يطلع على الاسرار الا الله وحده تعالى . ولأعلام القدرة أوقات . وان كانت في شرف الاسلام ، فالاستكثار منها فريضة او فضيلة . ويكفي فيها الظن الغالب ، والقاطع من العلم أتم اذا امكن . وقل ما سلك احد في ذلك طريق الظن الا فتح الله له طريق اليقين والعلم القاطع .

فان بقي صاحبها على ستره وسلامته حتى مات او برز في العبادة ، فهي له كرامة . وان بدل او غيرّ ، لم تنتقل عن كونها علامة قدرة وبركة اسلام . ولن تلقى من الله اذا جمعتها وحرصت عليها الا خيراً . والسلام .

1X

وكتب ايضا اليه رحمه الله :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله . أطال الله بقاء عمادي الأعصم وعتادي الاعظم في رفعة لا يعوزها أمل زيادة ، ولا يعجزها عمل سعادة .

ورد كتابك الكريم وحاجتي اليه والى الوقوف عليه حاجة الصادي الى الولي والقافية الى الروي . فوقفت منه على الرياض العَبِقة ، والحياض الغدقة . فعندي من آثاره المطربة واخباره المغربة اشغال تنقطع بطولها الصلاة ، وبطيبها الفلاة .

ولله دره من كلام حُر ، كأنه قلادة در ، افاد لساني بعد القِصر فصاحة وجناني بعد الحصر فساحة . فقلت وقد أفلت من شرك الافحام وامنت من درك الاقتحام :

كلام ابي الوليد ألذّ مجرى ... على الاسماع من مُلك الوليد
يزيد على بلا الايام حسناً ... ويُرفل منه في كرم جديد
قريب اللفظ والمعنى ولكن ... يقرِّب كل مطلوب بعيد

X

وكتب الى الفقيه الكاتب ابي محمد بن الحاج اللورقي رحمه الله :

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم . سلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الحمد لله على نعمة الاسلام حمداً على الكمال والتمام كما ينبغي لوجه ذي الجلال والاكرام ـ ثم الصلاة على سيد الانام وآله الكرام ، صلاة فوق الافهام والاوهام .

ورد كتابك السار البار ، نفعك الله به وجعله نوراً بين يديك تجده يوم لا يكون الا صالح العمل حبيبك لك . واني احمد الله الى من سمع حمد من فرق بعد ما جمع وابعد بعد ما اسعد . وما عسى ان يصنع العبد قُيِّدَ في آرِيِّهِ فاستأثر سيده بقوى آريِّه .

وان اخاك لأقل حقيقة من ان يستنزر أو يجني فيعتذر ، او يرضي فيعذر ، فان كنت ممن ترضيه المحامد جاءت من أفق العدم ومحل الندم ، فيا فرحتي لسموك ونموك وبما لله من النكايات لك في عدوك !

ومع ذلك يا اخي ، فان التقوى عند الغافل كلام وعند العاقل ذمام . ومن لم تشهد له الحقيقة خاب ،

ومن نالها غلب ، ومن انصرف صُرِف ، ومن تعرف عُرِف ، ومن لم يميز شانه وزمانه ، ملك الباطل عنانه . ومن لم يكن الكلب خيراً منه عند نفسه ، فهو خير منه في الحقيقة .

واستعذ بالله فانه لا يبقى احد سواه ، والسلام المعاد عليك وعلى قرة عيني بنيك واخوانك ، ورحمة الله وبركاته .

XI

وكتب اليه ايضا والى اخوانه رضي الله عنهم وعنه وعنا برحمته :

بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم وشرف وكرّم . سلام عليكم ورحمة الله وبركاته . تحية من عند الله مباركة طيبة :

لو طال ريش جناحي … وحان وقت سراحي
لكان لي في التلاقي … بكم أبر اقتراحِ

ثم بلغني ، اعزكم الله بطاعته ، ما انتم عليه من ارتياء بركات الخلوة والاعتداد للسلوة عن دار الجفوة . فامدكم الله بمعونته وايدكم بمواهبه وفتح لكم قلوبكم فاراكم ما لديه وعرفكم فرقان ما هو منكم وما هو منه ، وكشف الغطاء عن اسماعكم حتى تسمعوا بها كتابه الناطق ورسوله الصادق ، وغسلكم بالبرد والثلج والماء البارد من النفوس التي هي أعصى شيء لمن سعى في فكاكها ، واطوعه لمن اسرع في هلاكها .

وان الله تعالى ذكر الانسان بالخسر واستثنى للربح قوماً ﴿آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ .[1] جعلنا الله واياكم منهم وثبتنا واياكم بالقول الثابت في الحياة الدنيا في القبول عنهم .

اما بعد ، فان العامل في غير نظام عابد وهم ، شاعر بحاله وان لم يكن شاعراً بمقاله : ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون . ألم تر انهم في كل وادٍ يهيمون وانهم يقولون ما لايفعلون﴾[2]. وأما العامل في نظام الحيلة ، فَقَدَري الخلة يهودي الملة شيطان الجبلة . والشيطان عدو الله وملائكته وكتبه ورسله ، يفرق احكامها ويفارق اعلامها . واليهود مغضوب عليهم ، مضروب بالذلة والمسكنة ما صار من الاشياء اليهم . والقدري مردود الى قدرته بدعواه ومحجوج بفريته على مولاه ، والنعت الاول نعت الشهود والنعت الثاني نعت النفود .

وعلى اللبيب محاذرة الطريقين ومجانبة الفريقين . ومَن آثر شيئاً مما يبقى على كل شيء مما يبقى ، فهنالك سلك نجا او هلك . ولله من خلقه عبيد اختصّهم برحمته واصطفاهم لخدمته ، عبدوه على نظام الحلم

١ قرآن ١٠٣ : ٣ .
٢ قرآن ٢٦ : ٢٢٤ - ٢٢٦ .

والعلم ، وهو نظام الايمان . فطوبى لهم وحبّذا العيش معهم : ألباء اطباء احباء : لا تلقى منهم احداً الا ذكرك بالله علمه وعمله وبعثك على الرعاية حاله وامله .

والناس ثلاثة : فمنهم الذي ينبه كيف اذا توجه وصدق بتوجه : صفة المريد الموصول الايمان بفضيلة المزيد - ومنهم المحمول من المحبوب ، وقد قصد لما سواه وهمّ بما عداه : صفة المراد ومن سبقت له سابقة الوفاق والاسعاد - ومنهم الممتحن سر الله في خليقته والمستور بحاله عن حقيقته . ذاق من طعم التوبة ما عرف به مساوي الدنيا ومرق عنها عقداً ،ولم يكن معه من الصبر واليقين ما يبلغ به سلوكا وقصداً . فهو عند الجاهل ممقوت ، والعاقل في شأنه بهوت ، قلّ معينه وطار بلبه ظنه في نفسه وتحميه .

فكن بهؤلاء الثلاثة صباً . فان الرحمة لا محالة تصب عليهم صباً . وانما تعرفهم بسيماهم اذا اتصلت علانيتك بعلانيتهم ونجواك بنجواهم . فلا يكن همّك شيء سواهم . فان ينابيع الحكمة تجري من قلوبهم على ألسنتهم . وانه لا رأي لمستبد ولا رعاية ، ولا امن لمستعد حتى يبلغ الغاية . ولو ان المسلم يسلم بنفسه او يَقْوى ، ما امر بالمعاونة في البر والتقوى . ومن أيقن بالآيات وصبر فيما بين المبادي والغايات ، رفعت له الاعلام وارتفع في مراتب الاسلام . قال الله سبحانه : ﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[1] .

قلت لأحدهم : اين انت ؟ قال : في التفصيل - قلت : فالى أين انتهى بك ؟ قال : فناء الاشياء وبقاء من به الاشياء . قال الله تعالى : ﴿كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾[2] .

وقلت لآخر : اين انت ؟ قال : في اول احوال الموت - يعني موت النفس - قلت : وما عليك بذلك ؟ قال : فنيتُ عن الاشياء من جهة الأخذ والعطاء : فانه لا يأخذ الا قادر ، ولا يعطي الا مالك . والعبد عاجز فقير. قال الله تعالى : ﴿يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد﴾[3] .

والسلام المعاد عليكم ورحمة الله وبركاته .

١ قرآن ٣٢ : ٢٤.
٢ قرآن ٥٥ . ٢٦ .
٣ قرآن ٣٥ : ١٥ .

النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني

وداد القاضي

يحتلّ السلطان أبو حمو موسى بن يوسف بن عبد الرحمن الزيّاني مكانة خاصة في تاريخ دولة بني زيّان ، لأنه كان أول من تولى السلطنة فيها بعد فترة من الاحتلال المريني لقاعدتها تلمسان من بيت أبيه ، ولم تخرج تلك السلطنة من بيته بعده قط حتى انقضاء دولة الزيانيين بأسرها ، فكان بذلك مؤسس الفرع الثاني من بني عبد الواد ، ذلك الفرع الذي استمر في الحكم بتلمسان وغيرها من بلاد المغرب الاوسط مدة قرنين من الزمان : من سنة ٧٦٠ الى سنة ٩٦٢ .

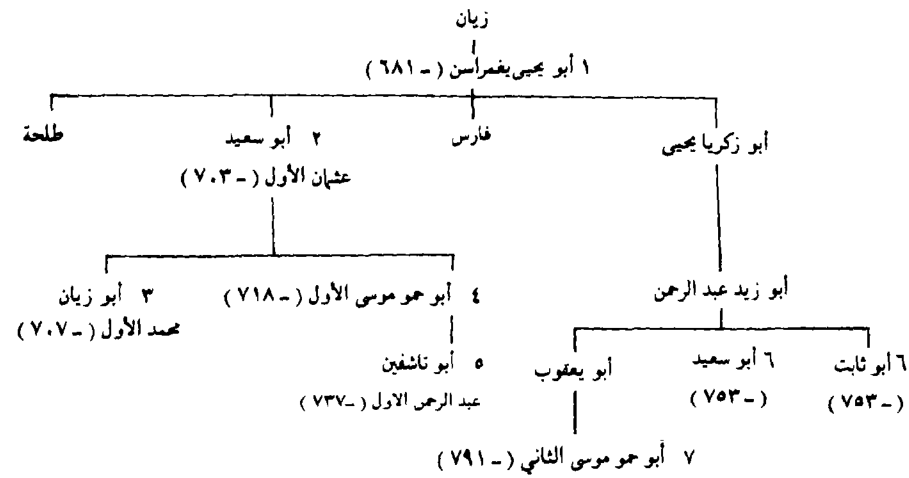
ويتصل نسب السلطان أبي حمّو بالسلطان أبي يحيى يغمراسن بن زيان ، مؤسس الفرع الأول من بني عبد الواد الذي حكم بتلمسان وضواحيها مدة قرن وربع من الزمان (من ٦٣٧ - ٧٥٣) ، اتصالاً مباشراً ، إذ إن يغمراسن (٦٣٧ - ٦٨١) هو جدّه الثالث ، وكان من الممكن أن يورث يغمراسن السلطنة إلى ابنه أبي زكريا يحيى - جد أبي حمّو الثاني - لولا أن أبا زكريا هذا توفي في حياة أبيه (سنة ٦٦٠) ، فأعطى يغمراسن ولاية عهده لابنه الآخر أبي سعيد عثمان (٦٨١ - ٧٠٣) فأبقاها هذا في أسرته : أولاً في ولديه أبي زيّان محمد (٧٠٣ - ٧٠٧) وأبي حمّو موسى الأول (٧٠٧ - ٧١٨) ثم في ولد ابنه موسى : أبي تاشفين عبد الرحمن (الأول) (٧١٨ - ٧٣٧) وبذلك انحجبت إمكانات الولاية أمام بني أبي زكريا يحيى بن يغمراسن .

وزاد هذا الانحجاب تمكناً سعيٌ جادٌ واعٍ من جانب أبي سعيد عثمان بن يغمراسن في إبعاد ولد هذا الفرع عن التطلع إلى نيل السلطان ، تمثّل في إخراجه ابن اخيه أبا زيد عبد الرحمن بن أبي زكريا يحيى بولده من تلمسان إلى الاندلس سنة ٦٩٤ ، فأقام بها[1] .

وحاول ملك المغرب أبو سعيد عثمان المريني استغلال الجفوة بين فرعَيْ بني زيان ، فاستدعى إلى جنابه من الأندلس سنة ٧١٢ أبا زيد عبد الرحمن بن يحيى ، فقدم عليه ، وأقام عنده أياماً قلائل . ثم دفع تغير الظروف ملكَ المغرب إلى صرفه عن قطره[2] ، فلحق بتلمسان في السنة نفسها . إلا أن صاحب تلمسان آنذاك أبا حمّو موسى بن أبي سعيد عثمان أوجس خيفةً منه على ملكه ، فأخرجه - فِعْلَ أبيه به من

١ بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد لأبي زكريا يحيى ابن خلدون (الجزائر : مطبعة فونطانة ، ١٩٠٤ - ١٩١٠) ٢ : ١٤.

٢ في نص البغية ٢ . ١٤ أن ملك المغرب صرف عبد الرحمن بن أبي زكريا يحيى لأنه كان ينقل إلى ابن عمه سلطان تلمسان وعدو ملك المغرب أخبار المغرب ، لِما كان عليه من محبة أصيلة لقبيله . إلا أن إحدى نسخ مخطوط البغية أوردت سبباً مغايراً ، وهو أن ملك المغرب اصطلح مع الزيّاني صاحب تلمسان ، فكأنه لم يعد هناك من مسوّغ لابقاء « منافس » لسلطان تلمسان لديه (انظر البغية ٢ : ١٤ ، الحاشية رقم ٦) .



قبل - إلى الأندلس سنة ٧١٣ ، فاستقر بغرناطة منها لدى أصحابها بني نصر [١] ، وظل فيها ، يشترك في جهاد الروم ، إلى أن قُتل في وقعة وادي قرطونة سنة ٧١٦ [٢] ، فمات تاركاً أولاداً ثلاثة هم أبو يعقوب يوسف وأبو سعيد وأبو ثابت .

وبقي أولاد أبي زيد عبد الرحمن هؤلاء في الأندلس حتى سنة ٧٢٣ ، عندما استدعاهم للرجوع إلى تلمسان سلطانها أبو تاشفين عبد الرحمن بن أبي حمّو موسى بن أبي سعيد عثمان [٣] ، فرجعوا إليها وأقاموا فيها مكرَّمين ، وشهدوا سائر أيام أبي تاشفين ، وما تلاها بين سنتي ٧٣٧ و ٧٤٩ من احتلال تلمسان من قِبَل بني مرين . وما لبثت الدولة أن دالت لأبي سعيد وأبي ثابت منهم ، فتولياها مشتركَين من سنة ٧٤٩ إلى سنة ٧٥٣ ، عندما أنهى الاحتلالُ المريني لتلمسان مرة أخرى دولتهما ، منهياً عهدها بقتل أبي سعيد وهرب أبي ثابت في فلّ من بني عبد الواد [٤] . وكان أخوهما أبو يعقوب يوسف في أثناء ذلك منقطعاً إلى العبادة بندرومة [٥] ، فيما كان ابنه أبو حمّو موسى ، المولود سنة ٧٢٣ بالأندلس ، يسكن تلمسان ، ويُظهر ميلاً إلى الاشتراك في الحياة السياسية بها .

ولا تحدثنا المصادر بشيء عن الحياة السياسية المبكرة لأبي حمّو ، وأول مرة يتعرض أحدها لذكره في هذا المجال عندما يذكر أنه كان في صحبة عمه السلطان أبي ثابت في أحد أحواز بجاية سنة ٧٥٣ فارّين من المرينيين ، على أثر هزيمة السلطان وأخيه أمامهم . وتحدثنا الرواية ها هنا ، أن أعوان المرينيين قبضوا على الرجلين وهما متنكران ، وأرادا معرفة السلطان منهما ، فتقدم أبو حمّو وادّعى أنه هو السلطان ، رغبةً منه في الدفاع عن عمه ، إلا أن بعض الناس تعرف على السلطان الحقيقي ، فأخذه ، ولما سئل عن هوية

١ البغية ٢ : ١٤ .
٢ المصدر نفسه : ١٤ ـ ١٥ .
٣ المصدر نفسه : ١٦ .
٤ العبر في خبر مَن غبَر لعبد الرحمن ابن خلدون (تاريخ ابن خلدون) (بولاق : ١٢٨٤) ٧ : ١٢١ .
٥ البغية ٢ : ١٦ .

صاحبه ادعى أنه أحد اتباع دولته ورجاهم أن يسرّحوه ، فخلوا سبيله[١] . وفيما كان العم يساق إلى مقتله[٢] ، كان أبو حمّو يسرع في الهرب مع جماعة من أصحابه ، حتى استقر به المقام في تونس لدى صاحبها السلطان أبي اسحاق ابراهيم ابن أبي يحيى الحفصي ووزيره ابن تفراجين ، فأقام لديهما معززاً مكرماً مُجْرىً عليه[٣] لمدة خمس سنوات .

وأوعز السلطان أبو عنان المريني إلى صاحب أفريقية الحفصي بإخراج أبي حمّو وقومه من بلادهم ، فرفض صاحب أفريقية طلبه ، فأغرى ذلك أبا عنان بالحملة ضده[٤] ، فنهض مشرّقاً سنة ٧٥٨ وملك قسطنطينة وبلد العناب ، وأرسل اسطوله وجيشه فحاصر تونس وملكها ، فارتحل السلطان أبو اسحاق الحفصي باتجاه الجريد ومعه أبو حمّو وأصحابه . وحدثت أحداث اضطرت أبا عنان إلى الرجوع إلى المغرب ، وإلى سحب جيشه وأسطوله من تونس ، فغادر بلاد المغرب الأوسط ، فلحقه جيش الحفصي ، إلا أنه عاد إلى حضرته بتونس دون أن تتم أية مواجهة بينه وبين المريني[٥] . ومن هناك أخذ أبو حمّو وقومه يعدّون العدّة للاتجاه نحو تلمسان .

وتفصيل ذلك أن بعض العرب من زغبة كانوا خارجين على سلطان أبي عنان ، وقد اضطروا إلى ترك ديارهم في صحراء المغرب ولحقوا بأفريقية ، فلما علموا بانصراف أبي عنان إلى فاس ، داخلتهم الرغبة في العودة إلى بلادهم ، فدعوا أبا حمّو إلى مرافقتهم على أن يحالفوه في الاجلاب على تلمسان وينصّبوه للأمر ، فوافقهم على عزمهم[٦] .

وصادف هذا العزم قبولاً من جانب السلطان الحفصي ووزيره ابن تفراجين ، لما في ذلك من إزعاج لعدوهم المريني وشغل له عنهم ، فقاما بإصلاح شأن أبي حمّو بما قدرا عليه من آلة السلطان ، وذلك في سنة ٧٥٩[٧] ، فسار بجموعه متجهاً إلى تلمسان .

ولم تكن الرحلة إلى تلمسان سهلة على أبي حمّو وأصحابه ، فقد حفلت بالعديد من المواجهات

١ انظر البغية ٢ ١٧ ـ ١٨ والعبر ٧ . ١٢١ ـ ١٢٢ .

٢ انظر العبر ٧ . ١٢١ ونظم الدر والعقيان لأبي عبد الله التنسي (مخطوطة مانشستر المحفوظة بمكتبة جون رايلاندر) ، الورقة ١١ ب ، وتاريخ الدولتين الموحدية والحفصية للزركشي أبي عبد الله محمد بن ابراهيم (تحقيق محمد ماضور ، تونس المكتبة العتيقة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٦) : ٩٤ .

٣ انظر البغية ٢ . ١٨ ـ ٢٠ والعبر ٧ : ١٢٢ .

٤ هذا هو السبب الذي ذكره ابن خلدون في العبر ٧ : ١٢٢ ، وقد لا يكون السبب الوحيد لقيام أبي عنان بحملته (انظر مثلاً تاريخ الدولتين . ٩٦ والاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأبي العباس احمد بن خالد الناصري (تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري ، الدار البيضاء دار الكتاب ، ١٩٥٥) ٣ : ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

٥ انظر في حملة سنة ٧٥٨ البغية ٢ : ٢٠ والعبر ٧ : ٢٩٧ وتاريخ الدولتين . ٩٦ ـ ٩٨ والاستقصا ٣ : ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

٦ انظر : الاستقصا ٤ : ٤ .

٧ انظر العبر ٧ : ١٢٢ و ٣٠١ ـ ٣٠٢ ومن الطريف أن نلاحظ هنا أن أبا حمّو لم يذكر أي شيء عن المحركات الحقيقية لتوجّهه نحو تلمسان ، وإنما نسب الفصل كله لنفسه و « حميته » لتحقيق ملكه وردّ دولته إلى نصابها (انظر واسطة السلوك في سياسة الملوك لأبي حمّو موسى بن يوسف الزياني (تونس . مطبعة الدولة التونسية ، ١٢٧٩) : ١٣) . كذلك يلاحظ أن يحيى ابن خلدون (في البغية ٢ : ٢٠) لم يذكر أي شيء عن دور صاحب أفريقية الحفصي في تجهيز قوات أبي حمّو الى تلمسان

العسكرية مع نوّاب المرينيين وأعوانهم في المغرب الأوسط ، كما لم تخلُ من المدّ والجَزْر في ولاءات القبائل العربية لصاحبها[1] . ولا شك أن هذا كله قد عوّق سيرها ، فاستغرقت ما ينيف على ستة أشهر . إلا أن وصول خبر وفاة السلطان أبي عنان أول سنة ٧٦٠ رفع من معنويات رجالها[2] ، فشدّوا عزائمهم وحملوا على تلمسان .

وكان خبر أبي حمّو وأصحابه قد بلغ الوزير المتآمر على ملك المغرب السعيد بن أبي عنان ، فجهز المدد إلى تلمسان من الحامية والأموال[3] ووصل أبو حمّو بأنصاره إلى تلمسان ، فنازلوها ثلاثة أيام ، وافتتحوها عنوةً في اليوم الرابع[3] ، فدخلها أبو حمّو ظافراً لليالٍ خَلَوْنَ من ربيع الأول سنة ٧٦٠ ، وبايع له الناس بالخلافة[4] ، فأمر بالنداء على بني مرين بالخروج غير منظرين ، وصفح عنهم ، ولم يتعرض لهم بأذى[4] ، وكان فيمن خرج منهم متولي تلمسان من قبل المرينيين ابن السلطان أبي عنان[5] ، وبذلك انتهى عهد تلمسان بالاحتلال المريني الثاني ، وابتدأ عهد الزّيانيين بها تحت سلطان أبي حمّو الثاني مرة أخرى ، فكانت أيامه فيها تمثل تجربة سياسية حافلة بألوان النشاط العسكري والمالي والاداري والعمراني .

* * *

وليس من الصعب على الدارس أن يكتشف أبعاد التجربة السياسية لأبي حمّو نظراً لأنّ المصادر التاريخية عنيت بالعديد من أخبار أبي حمّو ، ومن بينها مصدر شديد الأهمية هو « بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد » لأبي زكريا يحيى بن أبي بكر محمد ابن خلدون ، أخي المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون . وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أن مؤلفه كان معاصراً لأبي حمّو ، مشتركاً في الحياة السياسية في المغرب ، وقد تَنَقّل في العديد من المناصب الكتابية في الدول المختلفة التي كانت ذات استقلال في المغرب آنذاك ، وكان أحد هذه المناصب منصب كتابة السرّ لدى أبي حمّو نفسه بين سنتي ٧٦٦ و ٧٧٢[6] ، ثم بين سنتي ٧٧٦ و ٧٨٠[7] ـ سنة مقتله[8] . فالرجل عاش مقرباً إلى أبي حمّو فترة غير قصيرة من سني حكمه ، وكان مطلعاً على دقائق الأحداث التي كانت تجري في مملكته ، ثم كان ـ وهذا هو الأهم ـ شديد الولاء له ولآله . وقد حمله هذا الولاء لأبي حمّو ـ فضلاً عن استقراره لديه حتى آخر أيامه ـ على أن يكتب تاريخاً مفصلاً لدولته ودولة من سبقه من قبيله ـ بني عبد الواد ـ فكانت نتيجة ذلك كتابه « بغية الروّاد » . وقد قسم أبو زكريا ابن خلدون كتابه هذا في جزئين ، الأول ، وهو الأصغر ،

١ تجد أفضل وصف لهذه الرحلة وأكثره تفصيلا في البغية ٢ : ٢١ ـ ٢٣ والواسطة ٢٣ .
٢ انظر البغية ٢ . ٢٤ والعبر ٧ ١٢٢
٣ انظر العبر ٧ . ١٢٢ .
٤ انظر البغية ٢ ، ٣٧ والعبر ٧ ، ١٢٣
٥ انظر العبر ٧ ١٢٢ ـ ١٢٣
٦ انظر التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً لعبد الرحمن ابن خلدون (تحقيق محمد بن تاويت الطنجي ، القاهرة : لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١) . ١٠٢ ـ ١٠٣ والبغية ٢ . ٢٣٨
٧ انظر البغية ٢ ، ٣٠٧ والعبر ٧ . ١٤٠ .
٨ انظر العبر ٧ : ١٤٠ .

في أخبار من سبق أبا حمّو من بني زيّان إلى الملك ، والثاني ، وهو الأكبر ، في أخبار أبي حمّو وحده ، فجاء هذا الجزء محتوياً على تفصيلات مبينة دقيقة ، مكتوبة بثقة العارف ، واتساع المطّلع ، واهتمام المَوْلى ، وكل هذه صفات تعين الدارس على تصور عصر سيادة أبي حمّو تصوراً جيداً . غير أن في كتاب أبي زكريا نقطتي ضعف رئيسيتين يعوقان الدارس عن الإفادة منه ، وهما توقفه سنة ٧٧٧ ، وإسرافه في الثناء على أبي حمّو في بعض الأماكن ، بحيث يستغلق على الدارس ما إذا كان ما يقوله أحياناً تقريراً للواقع أو مدحاً للملك . ويمكن للدارس أن يضيف هنا « ضعفاً » ثانوياً آخر في كتاب أبي زكريا وهو اعتماده على السجع والترادف المكثّفين ، فهذا يجعل المعنى المقصود بيانه مبهماً غير واضح . على أن الدارس لا تعييه هذه النقائص إذ يسدها إلى حد كبير تاريخ عبد الرحمن الكبير « العبر » فهو - رغم اختصاره مقارنةً بكتاب « البغية » - شديد الدقة ، واضح المؤدى ، ويستمر حتى مقتل أبي حمّو سنة ٧٩١ ، كما أن حديثه عن أبي حمو جاء في مكانين رئيسيين منفصلين ، أحدهما في تاريخ بني عبد الواد ، وثانيهما في تاريخ بني مرين ، وفي كل مرة من المرتين ينظر المؤرخ إلى الاحداث من منظور مختلف ، فيمكّن الدارس من رؤية الأمور من زاويتي الولاء والعداء . ومن المهم أن نذكر هنا أن مقتل أبي زكريا ابن خلدون على يد ولد أبي حمّو[1] ، لم يجعل المؤرخ عبد الرحمن أخاه يتعصب ضد أبي حمّو ، وكذلك لم يدفعه إلى التعصب قيام أبي حمّو بالتآمر ضده شخصياً - كما سيأتي بيانه من بعد[2] - ولو كان يريد أن يعلن عداءه لأبي حمّو وآله لفعل ذلك بسببٍ من ولائه فترة غير قصيرة لبني مرين .

هذان هما المصدران الكبيران للدارس وربما وجب أن يلحق بهما كتاب « نظم الدر والعقيان في شرف بني زيّان » لابي عبد الله التنسي ، غير أن أبا حمّو يحتلّ في هذا الكتاب مساحة غير كبيرة ، ومؤلفه رغم انه يعرف كتاب البغية وكتاب زهر البستان لابن مريم ، مستقل في الحكم على تاريخ بني زيان ، موالٍ لهم على وجه الاجمال . وبعد هذه الكتب يأتي في مرتبة أدنى تواريخ الدول المعاصرة لدولة أبي حمّو ، مثل كتاب « اللمحة البدرية في الدولة النصرية » للسان الدين ابن الخطيب (-٧٦٣) وكتابَيْ « الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية » لابن القنفذ القسطنطيني (- ٨١٠) و « تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية » للزركشي أبي عبد الله محمد بن ابراهيم (- ٨٩٤) وحديثها جميعاً عن أبي حمّو شديد الإيجاز ؛ ثم كتاب « روضة النسرين في دولة بني مرين » لابن الأحمر (- ٨٠٧) وحديثه عن أبي حمّو أطول ، إلا أنه واضح التعصّب عليه ، ميّال الى الثلب له ، ويخالفه في هذا منهج الناصري صاحب كتاب « الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى » ، فانه لا يتحامل على أبي حمّو ، ولكنه بالمقابل لا يوليه عناية كبيرة لأنه يقع خارج دائرة اهتمامه المباشر إلا فيما ندر ، عندما تصبح مقدّرات أبي حمّو في يد من يُعنى بهم الناصري .

ويأتي بعد ذلك بعض الأخبار المتفرقة عن أبي حمّو في المصادر ، وأقيمها ما جمعه لسان الدين ابن الخطيب عنه في ترجمته له في كتاب « الاحاطة بالتعريف بعلماء غرناطة » ، فانها تحتوي على مادة شديدة

١ انظر العبر ٧ . ١٤٠ .
٢ انظر التعريف بابن خلدون . ٢١٧ - ٢١٨ ؛ وانظر فيما يلي ص . ٦٦ .

الدلالة على صورة أبي حمّو في نفوس مفكري عصره وسياسييه . وأدنى منها مرتبة أخباره المتفرقة في كتابيّ أبي العباس المقّري التلمساني (ـ ١٠٤١) « نفح الطيب » و « أزهار الرياض » . الى جانب نتف منثورة هنا وهناك في المصادر .

بقي هنالك « المصدر الشعري » ـ إذا صحت التسمية ـ وأعني به هذا العدد الكبير من المدائح التي قالها الشعراء في أبي حمّو ، أو التي قالها أبو حمّو نفسه في الفخر ، وهذه ذات قيمة ثانوية جداً للدارس المؤرخ نظراً لاحتوائها على أحكام قد تكون قيلت في موضع المدح لا موضع التقرير ، وبها يلحق ما أورده أبو زكريا ابن خلدون من مقدمات تطريزية لكتابه « بغية الرواد » .

* * *

تعلمنا المصادر أن ابا حمّو شرع فور تسلمه زمام السلطة ينظر في تمهيد قواعد ملكه ، ويجدّد رسوم دولته[١] . ولكن ما إن مضى عليه أكثر من شهر وبعض شهر وهو في سدة السلطان ، حتى وجد نفسه ـ رغم كل جهوده لتوطيد دعائم مملكته بخاصة ـ غير قادر على فصل نفسه ـ ودولته ـ عن الصراعات السياسية الدائرة في أرجاء المغرب ، ورأى أنه ـ شاء أم أبى ـ مضطر أن يقوم بدوره ـ زيّانياً ـ في هذه الصراعات ، وبذلك كانت خلافته ، التي استمرت ما ينيف على ثلاثين سنة (من سنة ٧٦٠ حتى سنة ٧٩١) معرضاً لألوان تلك الصراعات ، وخاصة لأن موقع بلاده كان يقع في مكان متوسط بين القوتين الكبيرتين المتنافستين في المغرب آنذاك : المرينيين في الغرب والحفصيين في الشرق .

أما المرينيون فقد كانوا أشد أعداء أبي حمّو ، وإلى مناوأتهم ـ أو مصالحتهم أحياناً ـ انصرف الجزء الاكبر من مجهوداته السياسية والعسكرية . ولم يكن ذلك بالأمر الغريب ، فقد كان المرينيون أعداء لبني عبد الواد ـ رغم اشتراكهم معهم في الانتساب إلى زناتة ـ منذ أواخر أيام الموحّدين ، وقبل أن يقيم بنو عبد الواد دولة خاصة بهم ، إذ كان بنو عبد الواد يُعتبرون أولياء الموحدين وانصارهم ، فيما كان المرينيون يحاولون انتزاع السلطان منهم[٢] . وقد جرت بين الفريقين منذ ذلك الوقت حروب عديدة[٣] انتهت في النصف الأول من القرن السابع باستيلاء بني عبد الواد على تلمسان وضواحيها ، واستيلاء بني مرين على المغرب الأقصى والجزء الأكبر من دولة الموحّدين بالغرب ، فيما كانت فلول الموحّدين من الحفصيين تمكن لنفسها دولة خاصة في أفريقية وشرق المغرب الاوسط . وقد كان المرينيون يرون في أنفسهم الورثة الطبيعيين لدولة الموحّدين ، فكانت آمالهم كثيراً ما تتجه إلى ضمّ المغرب كله مع أفريقية تحت لوائهم ، ولذلك حفل تاريخهم بمحاولات القضاء على الدويلات الأخرى الناشئة في أرض المغرب ، وفي مقدمتها ـ بطبيعة الحال ـ دولة بني عبد الواد في تلمسان . من هنا شهدت هذه الدولة ـ منذ نشأتها سنة ٦٣١ ـ سلسلة من المجابهات مع المرينيين ، كانت كثيراً ما تمثل فيها الجانب الأضعف ، وقد انتهت هذه المجابهات مرتين باحتلالٍ مريني لتلمسان في القرن الثامن كما سبق ذكره[٤] ؛ ولما كان مجيء أبي حمّو العبد الوادي إلى تلمسان في ربيع الاول سنة ٧٦٠ يمثّل انتهاء الاحتلال المريني الثاني ويشير إلى عودة الحياة إلى بني عبد الواد ، فقد كان أبو حمو في نظر المرينيين عدواً يجب أن يتخلّص منه . لذلك ما إن مضى على

١ انظر البغية ٢ : ٣٨ .
٢ انظر البغية ١ : ١٠٤ .
٣ انظر البغية ١ : ١٠٤ ـ ١٠٥ .
٤ انظر ما سبق ، ص ٥٨ .

استقراره في عاصمة ملكه مقدار شهر ونصف حتى أرسل المرينيون في آخر شهر ربيع الثاني من سنة ٧٦٠ جيشاً عظيماً اضطره إلى الخروج من عاصمته نفسها إلى الصحراء[١] .

ومنذ ذلك الوقت خاض أبو حمّو معارك كثيرة مع المرينيين ، انتصر في بعضها وانهزم في غيرها ، واضطر أربع مرات أن يترك قاعدته تلمسان في أيدي المحتلين المرينيين لمدد متفاوتة في الزمن : الأولى سنة ٧٦٠ المذكورة قبل ، وقد ترك فيها تلمسان مدة ٢٨ يوما[٢] ؛ والثانية في السنة التالية (٧٦١) وقد غادر فيها تلمسان يوم ٢٩ رجب ، مفسحاً المجال أمام السلطان أبي سالم المريني ليدخلها يوم ٦ شعبان ، ثم عاد اليها بعد أن أفرج السلطان أبو سالم عنها يوم ١٢ شعبان ، فدخلها يوم ٨ رمضان ، فكانت غيبته عنها مدة ٤٠ يوما[٣] ، والثالثة بين شهر محرم من سنة ٧٧٢ وشهر ربيع الثاني من سنة ٧٧٤ أيام السلطان عبد العزيز المريني ، فكانت مدة الاحتلال المريني أكثر من سنتين ، وكانت اسوأ خرجات أبي حمّو على الإطلاق[٤] ؛ واما المرة الأخيرة فكانت في شهر صفر من عام ٧٨٤ حتى عام ٧٨٦ ، وكان أشد خرجات ابي حمّو على عمران المدينة ، إذ هدم المرينيون خلالها القصور الجميلة التي كان بناها بنو عبد الواد بمعونة الاندلسيين[٥] . وفي كل مرة من هذه المرات كان أبو حمّو يتحمل المشاقّ العديدة في المنفى بشجاعة وعزم وصبر ورباطة جأش ، وحتى عندما يبلغ به اليأس مبلغه لا يتوانى عن السعي في الرجوع بقوة السلاح إلى سلطانه لدى أول بادرة تشير إلى أن الرجوع إليه ممكن . وهذا كان حاله بخاصة في خرجة سنة ٧٧٢ ـ ٧٧٤ ، إذ انه قاسى فيها التشرد في الحواضر والبوادي والقفار ، وعانى من الثلج والعري والجوع والعطش والغارة والنهب والهزيمة والخيانة وفقدان الحليف والاشراف على الهلاك ، وحلول اليأس ـ وغير ذلك مما دفع أبا زكريا ابن خلدون ان يسمي الخرجة كلها بـ « التمحيص الأكبر والابتلاء الأشهر ، بما لم يعرف لملك من ملوك الإسلام نظيره ، ولا عد في مثلات العجم الخالية شبهه »[٦] . إلا أن عزم أبي حمّو كان يقابله إصرار مقابل من بني مرين للقضاء عليه ، وقد لاحت الفرصة الكبرى أمامهم عندما لجأ إليهم ابن السلطان أبي حمّو ، واسمه أبو تاشفين عبد الرحمن ، وطلب منهم أن يعينوه على التخلص من والده لكي يستطيع ان يستقل بالسلطة وحده، بعد ان اخفق في ان يصل الى غرضه ذاك مستقلاً بين سنتي ٧٨٨ و ٧٩٠، فأعانوه بجيش عظيم ، فدخل تلمسان برجال بني مرين سنة ٧٩١ ، وكانت نهاية أبي حمّو في المعركة قتلاً على يد حليف ابنه المريني[٧] . وهكذا نجح المرينيون في إخضاع أبي حمّو نهائياً في نهاية المطاف بعد ثلاثين سنة من المحاولات المتكررة لذلك . إلا أن ثمن إخضاعه هذا كان غالياً على تلمسان ، إذ انها تحولت إلى ايالة من إيالات السلطان المريني ، يُخطب له على منابرها ، ويُبعث إليه بالضريبة كل سنة ،

١ انظر في خبر هذه الحملة البغية ٢ : ٥٠ والعبر ٧ : ٣٠٢ ـ ٣٠٣ وروضة النسرين في دولة بني مرين لاسماعيل بن الاحمر (الرباط : المطبعة الملكية ، ١٩٦٢) : ٥٥ والاستقصا ٤ : ٥

٢ انظر البغية ٢ ٥٢

٣ انظر البغية ٢ : ٧٥ ـ ٧٨ والعبر ٧ : ١٢٤ ـ ١٢٥ و ٣١١ ـ ٣١٢ وروضة النسرين : ٥٦ والاستقصا ٤ : ٣٣ ـ ٣٤

٤ انظر البغية ٢ : ٢٣٦ ـ ٢٧٠ والعبر ٧ : ١٣٢ ـ ١٣٥ و ٣٢٩ ـ ٣٣٠ و ٣٣٦ ـ ٣٣٧ وروضة النسرين : ٥٦ والاستقصا ٤ : ٥٧ .

٥ انظر العبر ٧ : ١٤١ ـ ١٤٣ و ٣٢٤ ـ ٣٢٥ وروضة النسرين : ٥٧ (وجعل بداية الاحتلال سنة ٧٨٦) .

٦ البغية ٢ : ٢٣٧ ، ووصف المصاعب هذه نجده في البغية ٢ : ٢٣٧ ـ ٢٦٩ ؛ وانظر ايضا : العبر ٧ : ٣٣٠ ـ ٣٣٤ .

٧ انظر العبر ٧ : ١٤٣ ـ ١٤٨ و ٣٦١ وروضة النسرين : ٥٨ والاستقصا ٤ : ٧٦ .

سار ملكها ـ أبو تاشفين ـ عاملاً لبني مرين ليس أكثر .[1]

أما الحفصيون ـ إلى الشرق من تلمسان ، في شرق المغرب الأوسط وأفريقية ـ فقد كانت علاقات ي حمّو بهم مختلفة عن علاقاته بالمرينيين ، إذ كان الحفصيون يشتركون معه في عدائه للمرينيين ، وكانت حملات المرينيين المتكررة عليهم واحتلالهم للبلاد المختلفة الواقعة تحت سلطانهم[2] مما يزيدهم قرباً منه . وقد ظهر تعاطفهم معه في وقت مبكر من قبل أن يستولي على السلطة في تلمسان ، إذ احتضنوه وحموه وأجروا عليه على أثر مقتل عميه أبي سعيد وأبي ثابت على يد المرينيين سنة ٧٥٣ كما مر ذكره[3] ، وإنما تجهّز أبو حمّو واستعد لنيل ملكه بمساندة الحفصيين المعنوية والمادية[4] . غير أن الأمور لم تكن صافية خالصة بين أبي حمّو والحفصيين جميعهم ، لأن الحفصيين أنفسهم كانوا منقسمين فيما بينهم ، ولأن بلاده كانت تتاخم بلادهم ، فكانت أطماعه تسوّل له الاستيلاء على بعض بلادهم ، فينزل له عند رغبته بعض الحفصيين (مثل أبي عبد الله محمد بن يحيى الحفصي صاحب بجاية)[5] ويرفض الخضوع له غيره من الحفصيين (مثل أبي العباس أحمد بن محمد الحفصي)[6] ، فيجد أبو حمّو نفسه طرفاً في صراعاتهم الداخلية ، فضلاً عن كونه عدواً طامعاً فيهم ، فتقع المعارك بين الفئات المختلفة ، وتتراوح البلاد في المغرب الاوسط في التبعية السياسية : حيناً لأحد الحفصيين وحيناً لأبي حمّو الزياني[7] ، وتضطرب الأحوال ، ولا ينتصر أبو حمّو في معركة إلا ليخسر غيرها ، وتقع معركة كبيرة سنة ٧٦٧ قرب بجاية ، فتدور الدائرة فيها عليه ، لانه لم يحسب حساب امتناع بجاية ، وأغفل الحزم فيما دونها والاستعداد ،ولأنه انخدع بوعود سماسرة الفتنة ، ولم يشعر بمدى مرض قلوب أصحابه من جهته ، فينتابه الغضب ، ويخرج إلى عدوه مخالفاً لمشورة أهل الرأي ، فينهزم هزيمة نكراء ، ويتركه الناس ، فيسلم عياله وأمواله وحظاياه وينجو بنفسه ، وينزل له وزيره عن ركوبته حتى يستطيع أن يصل إلى تلمسان .[8] .

وقد كان من الممكن أن يظل مجال المواجهة بين أبي حمّو والحفصيين محدوداً لولا عاملان اثنان ساعدا على إذكاء الصراع في المغرب الأوسط وإطالة زمانه ـ غير انقسام الحفصيين وأطماع أبي حمّو ـ وعملا على أن يكون اشتراك أبي حمّو في ذلك الصراع أمراً ضرورياً ، ان لم يكن حتميا ،وذانك هما : ظهور منافس لأبي حمّو على سلطان تلمسان من بني عبد الواد ، هو أبو زيان بن عثمان بن أبي تاشفين الأول ، ثم المدّ والجزر في ولاء القبائل العربية في المغرب الأوسط بخاصة لأبي حمّو . وإنما ذكرت هذين العاملين مجتمعين ، لأنهما ارتبطا معاً في تاريخ أبي حمّو ، فكان اشتداد حركة أبي زيان ضد أبي حمّو أكثر ما يقترن

١ انظر العبر ٧ : ١٤٧ ـ ١٤٨ و ٣٦٢ والاستقصا ٤ . ٧٦ .

٢ انظر مثلاً العبر ٧ : ٣٠١ وتاريخ الدولتين : ٨١ ـ ٨٨ و ٩٦ ـ ٩٩

٣ انظر ما سبق ، ص : ٥٨ ـ ٥٩ .

٤ انظر ما سبق ، ص : ٥٩ .

٥ انظر البغية ٢ : ١٥١ ـ ١٦٠ والعبر ٧ : ١٢٨ والتعريف بابن خلدون : ٩٨ ـ ٩٩ .

٦ انظر البغية ٢ : ١٨٢ والعبر ٧ : ١٢٩

٧ انظر مثلاً حال تدلس في البغية ٢ : ١٠٣ و ١٥١ والعبر ٧ : ١٢٨ .

٨ انظر في خبر هذه الوقعة البغية ٢ : ١٨٢ ـ ١٨٣ والعبر ٦ : ٣٧٩ ـ ٣٨٠ و ٧ : ١٢٩ ـ ١٣٠ والتعريف بابن خلدون : ١٠٠ .

بانحسار المدّ في ولاء القبائل العربية لأبي حمّو ، فيا كان صمود أبي زيان وانهزامه وتقهقره أكثر ما ينتج عن إقبال هذه القبائل على أبي حمّو ومنحه القدر العظيم من ولائها . لـذلك كان أبو حمّو حريصاً على إبقاء صلاته بمختلف القبائل العربية حسنة للغاية ، فلايَنَهـم بشتـى أشـكال الملاينـة[1] ، وأغراهـم بالمال والاقطاعات والثياب الرفيعة ووجوه الحرير الملوّن[2] والعمائم [3] ، وراسل قوّادهم ووجوههم[4] ، وعفا عمن أساء إليه منهم ، رغبةً في اصطناعهم ، وتطلباً لخدمتهم . وإذا كان قد أخفق في مساعيه لضمهم إلى صفوفه غير مرة ، فذلك كان ـ في معظم الأحوال ـ لأن منافسه أبا زيان كان هو الآخر يحاول جهده حشد القبائل العربية إلى جانبه ، أو لأن مصالح القبائل العربية كانت تتضارب فيما بينها بشدة ، فتميل فئة منها إلى أبي زيان فيما تميل الأخرى الى أبي حمّو .

وأياً كان الامر ، فقد خاض ابو حمّـو سلسلة من المعارك مع جيوشه وعربه ضد أبي زيان وأوليائه ، انتصر في عدد منها[5] وانهزم في بعضها[6] غير ان هذا البعض نفسه كان حافلاً بما يهدّد سلامة أبي حمّو نفسها وإمكان استمرار سلطانه بتلمسان ، وخاصة لان اعداءه من المرينيين كانوا يحتضنون أبا زيان في بعض الاحيان[7] ، ومنه وقعة سنة ٧٦٩ التي كادت تودي بحياة أبي حمّو وتذهب بسلطانه ، لولا شدة احتياله وقوة عزيمته وإصراره على الوصول إلى سلطانه بأي ثمن . وقد شهد هذه الوقعة وما تلاها من هزيمة أبو زكريا ابن خلدون وكان فيمن فرّ مع أبي حمّو حين لم يعد الموقف يحتمل سوى الفرار ، ووصف ما تعرض له أبو حمّو ورفاقه من المخاطر على أثر الهزيمة فقال : « . . . . إلى أن أفرده الناس سوى شرذمة قليلة أنا منهم . . . . فاستركب الحرم وحمل الاموال وأكفل بذلك الخصيان والنصارى المستخدمين ، وتقدَّمهم منتحيا خيام خلصائه الاوفياء . . . وأضل الكفلاء بما معهـم سبيلـه ، فقفـوا آثـار العسـكر حيارى ، وبلغ هو مأمنه ، فسر خلصاؤه بسلامته . . . . ثم حملوا مُقْتَنى ذخائرهم ، ونبذوا الاهل والمال عرضةً للنهب ، وساروا مع مولاهم . . . . وأدلجنا ناهز الخمسين دون حرّيت وتنكّب من شر المنافقين سانحه وبارحه ، فركبنا وعور جبل في كهوف وشعاب وأجمات ، ولـم نشـب إذ توسطنـاه أن نبحتنـا كلابه ، وتعاوت من كل أوب علينا ذئابه ، ثم أتوا برحل الداء وألجأونا إلى مهواة تساقطنا من عند آخرنا بقعرها العميق ، ولم نلف به نهجاً ، فادهمنا منه هباً أعين نرحو نجاة الانفس ، مستعينين في صعوده ركباناً بجذب شجره . . . ومررنا نلهب المركض والذؤبان الانسية تستك لعوائها الاسماع ، وربما

١ انطر أمثلة من دلك في البغية ٢ ١١٣ و ٢٠٥ و ٣٠٩ والعبر ٧ . ١٢٥ .

٢ انطر امثله من دلك في البغية ٢ ١٩٥ و ٢٠١ و ٢٠٥ و ٢٠٦ والعبر ٧ . ١٣١

٣ انظر امثلة من ذلك في البغية ٢ ١٩٨ والعبر ٧ ١٣١ .

٤ انطر مثلا البغية ٢ ١٥٠ ـ ١٥١ و ٢٠٦ .

٥ انطر البغية ٢ ١١٢ ـ ١١٣ و ١٣٢ و ١٣٣ ـ ١٣٥ و ١٩٧ ـ ١٩٨ و ٣٠٨ والعبر ٧ . ١٢٥ ـ ١٢٦ و ١٣١ و ١٣٥

٦ انطر البغية ٢ ١٤٦ ـ ١٤٩ و ١٨٢ ـ ١٨٣ و ١٨٤ ـ ١٩٤ و ٢٠٠ ـ ٢٠٥ والعبر ٧ : ١٢٦ ـ ١٢٧ و ١٢٩ ـ ١٣١ والتعريف بابن خلدون . ١٠٢ ـ ١٠٣ والفارسية في مبادىء الدولة الحفصية لأبي العباس ابن القنفذ القسنطيني (تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد تركي ، تونس الدار التونسية للنشر ، ١٩٦٨) ١٨٥ ـ ١٨٧.

٧ انطر أمثلة من دلك في البغية ٢ ١٤٢ ـ ١٤٦ و ١٤٩ و ١٨٣ والعبر ٧ . ١٢٥ و ١٢٦ ـ ١٢٧ و ١٢٩ والتعريف بابن خلدون ١٠٠ ـ ١٠٢ والفارسية ١٨٥ ـ ١٨٧ .

اعترضنا ابعاضهم ، فنردّهم على الاعقاب ، هكذا إلى الاسفار ، فاذا نحن قد اصبحنا تُيَّهاً قرب محلتنا بالامس ، فابتدأنا العمل من أوله ، ورحلنا إثر العساكر ، فإذا طلائع المخالفين المبيتة للعساكر قد فجأتنا صادرة عنهم تعتقبنا ذات اليمين وذات الشمال ، فتصدّت عربنا لاجابة سائلهم . . . فانقبلوا أولاً عن آخر إلينا ، فأحضرنا . . . إلى عروض وعر تسنمناه إلا من أعيا مركوبه . وفي قنته ثابت الى عربنا حمياتهم ، فدعوا : نزال !! ورجعوا في وجوه اولئك الطغام ، وانصبّوا إليهم من علٍ بمنحط الصخر ، فانقلبوا صاغرين من نجد الشواهق إلى غوره ، فمن صريع يجود بنفسه ، وثخين يتشحط في دمه ، ومغلول يُقَاد برسنه . . . (ثم) أجنّنا الليل ، فسرناه مدلجين غرباً ، واصبحنا . . . فجددنا السير يومنا وخمسة بلياليها بعده ، لم نطعم فيها ولا حيلنا قوتا سوى مرة شيئاً منزوراً . . ولا ذقنا النوم فيها إلا غراراً . وبعد غروب الشمس من اليوم السابع . . . دخل أمير المسلمين . . . دار ملكه . . . »[1] .

وقد انتهى أمر الصراع بين أبي حمّو ومنافسه أبي زيان بعد فترة تقارب العشرين سنة ، منذ ٧٦١ ، إلا أنه توقف في حدود سنة ٧٨١ عندما لم يعد أبو زيان قادراً على تحريك الحرب ـ فضلا عن الانتصار فيها ـ ضد أبي حمّو[2] .

أما القبائل فإنها ظلت عنصراً مؤرقاً لأبي حمّو ـ بقدر ما كانت عنصراً مساعداً له ـ إذ كان ولاؤها يميل في أي وقت ولأي سبب إلى أي عدو خارجي لأبي حمّو ـ بما في ذلك المرينيين[3] ـ ولهذا وجد أبو حمّو نفسه مضطرا أن يخوض الحرب ضد من يحارب إلى صف عدوه منها ، كما فعل بسويد وأحلافهم سنة ٧٦٠[4] ، أو من ينشقّون عنه بعد أن يعلنوا ولاءهم له ، كما فعل بأبي الليل بن أبي موسى اليزيدي[5] ، او من يُقلقلون عليه بايعاز من عدوه ،كما فعل بمغراوة سنة ٧٦٣[6] ، كما كان كثيراً ما يشن حملات انتقامية صرفاً ضد اي شخص ذي نفوذ ينضمّ إلى عدوه دون ان يكون منهم ، كما فعل بعبد الرحمن ابن حلدون المؤرّخ سنة ٧٧٤ ، فإنه لما عرف عنه ميله الى عدوه المريني إبّان حرحنه الثالثة من تلمسان ، وتشجيعه اياه ضد أبي حمّو ، أوعز الى بعض حلفائه من عرب المعقل أن يعترضوه ، ففعلوا وانزلوه عن فرسه ونهبوه وتركوه في القفر[7] .

وهكذا تضافرت العوامل العديدة : من عداء المرينيين في الغرب ، إلى تنمّر بعض الحفصيين في الشرق ، إلى قيام أبي زيان بن عثمان ، إلى عدم التوازن في ولاء القبائل العربية لأبي حمّو ، إلى خيانة الابن أبي تاشفين ـ تضافرت معاً لتجعل من أبي حمّو قطباً من أقطاب الصراع السياسي العسكري في المغرب ، ولتجعل النشاط الحربي أبرز ما في السنين الاحدى والثلاثين من حكمه . وقد دفع هذا أبا حمّو إلى التفنّن في اختراع الوسائل التي تضعف عدوّه وتقوّي مكانه ، فبث عيونه في بلاد عدوه لاستطلاع

١ البغية ٢ : ٢٠٣ ـ ٢٠٦ .
٢ انظر العبر ٧ . ١٢٤ ـ ١٢٥ و ١٣٩ .
٣ انظر مثلاً البغية ٢ : ١٤٢ ـ ١٤٣ والعبر ٧ : ١٢٦ .
٤ انظر مثلاً حادثة سنة ٧٦٠ في البغية ٢ . ٦٣ .
٥ انظر مثلاً حادثة حرب أبي الليل بن أبي موسى اليزيدي سنة ٧٦٤ في البغية ٢ . ١٣٣ ـ ١٣٥ والعبر ٧ . ١٢٦ .
٦ انظر مثلاً حادثة أبي حمّو مع مغراوة في البغية ٢ ١١٣ والعبر ٧ . ١٢٦ .
٧ انظر الحادثة بتفصيلها في التعريف بابن حلدون . ٢١٧ ـ ٢١٨ .

احواله[1] ، وألّب من يوالونه إما باليمين الموثق[2] أو بالرهن[3] دلالةً على ولائهم ، وحاول أن يختار الطقس المناسب للمعركة في بعض المرات[4] ولم يقم بالهجوم على عدوه إلا بعد مشورة أصحاب الرأي من أصحابه[5] (باستثناء حادثة سنة ٧٦٩ التي انهزم فيها ، وقد مرّ ذكرها[6]) ، ولم يتوانَ عن الهجوم السريع على عدوه عندما كانت الفرصة تسنح له وتفرض عليه انتهازها وتحقيق انتصار خاطف على ذلك العدو[7] ، كما لم يتوانَ عن اللحاق بعدوه ونهبه وقتل أكبر عدد من أفراده إذا تم له الانتصار[8] ؛ فاذا احس بطلائع الانهزام ، أرسل جيوشه تعيث في بلاد عدوه وتقلع زروعها وتنسف قراها وتخرب عمرانها ، وذلك كان من الخطط التي لجأ إليها كثيراً في تاريخه ، وكانت كل مرة تنتهي بإفراج عدوه عنه وانتصاره هو لا مباشرة عليه[9] . كذلك لجأ ابو حمّو إلى التآمر ضد عدوه المريني بالذات والكيد له ، وذلك عندما احتضن منافسين لسلطانين من سلاطينه في فترتين متباعدتين أثناء حكمه ، الأول هو الأمير عبد الحليم بن أبي علي المريني ، وقد احتضنه أبو حمّو سنة ٧٦٢ مكايدةً للسلطان أبي سالم المريني ، فإنه أمر بني مرين الواصلين من الجزائر إلى تلمسان ببيعته ، ولما دعي له بالمغرب كساه شارة الملك وسرحه في شيء من الآلة والناس مكرماً[10] ؛ والثاني محمد بن محمد بن عبد الله ابن عبد الحق ، وقد جمع العرب من أصحابه على بيعته سنة ٧٧٠ ، وكساه شارة الملك وأرسله مع العرب لحصار سجلماسة ، مكايدةً في السلطان عبد العزيز المريني[11] .

غير ان أبا حمّو لم يكن يلجأ إلى الحرب في كل مواجهاته مع العدو ، بل كان يحاول قدر الامكان الإبقاء على السِّلْم بينه وبين عدوه ، وكان يسخّر لذلك الغرض أرساله وسفراءه[12] ، ويرسل معهم في بعض الأحيان هدايا قيّمة إذا كانت السفارة في عقد صلح[13] ، وكان اعداؤه ـ وأولياؤه أيضاً ـ يواجهونه بالمثل ، فيرسلون إليه سفراءهم ، فكان مجلسه محطّ رحال للعديدين من سفراء بني مرين وبني حفص ، كما شهد ذلك أبو زكريا ابن خلدون بنفسه[14] ، وسفراء بني نصر[15] . غير أن حذر أبي حمّو ويقظته كانت تجعله يقابل هؤلاء السفراء ـ وخاصة سفراء الاعداء ـ بقدر غير قليل من سوء الظن ، فيتفرّس فيهم ويحاول أن يعرف حقيقة معدنهم وخفايا نوايا سلطانهم من طريقتهم في أداء رسالة مولاهم ، وهذا

١ انطر مثلاً البغية ٢ : ٥١
٢ انظر مثلا البغية ٢ : ١٤٩ (سنة ٧٦٩)
٣ انظر مثلاً البغية ٢ : ١٣٥ (سنة ٧٦٤) .
٤ انظر مثلاً العبر ٧ : ١٣٨
٥ انظر مثلا البغية ٢ : ٥١ و١٩٧ .
٦ انظر ما سبق ، ص : ٦٤
٧ انظر البغية ٢ : ٩٧ (سنة ٧٦٨)
٨ انظر أمثلة من ذلك في البغية ٢ . ١٩٧ ـ ١٩٨ و ٢٣٥ و ٢٥١ .
٩ انظر في ذلك حوادث السنوات . ٧٦١ و ٧٦٤ و ٧٦٦ و ٧٧١ و ٧٧٢ (انظر البغية ٢ : ٧٦ و ١٣٥ و ١٥٥ ـ ١٥٦ و ٢٢٢ ـ ٢٢٣ و ٢٤٥ والعبر ٧ : ١٢٥ و ١٢٨ و ١٣١ و ٣٢٨ والاستقصا ٤ : ٣٣) .
١٠ انظر البغية ٢ : ٩٠ ـ ٩١ و ٩٥ والعبر ٧ : ٣١٦ والاستقصا ٤ : ٤٣ ، وانظر ايضا ما يلي ص : ٧٤ .
١١ انظر البغية ٢ : ١٨٣ و ١٩٣ والعبر ٧ . ١٢٩ .
١٢ انظر مثلاً البغية ٢ . ٦٢ و ١٠١ و ١٦٥ ـ ١٦٦
١٣ انظر البغية ٢ : ٨٩ والعبر ٧ : ١٢٥ .
١٤ انظر البغية ٢ : ١٣٢ .
١٥ انظر البغية ٢ : ١١٤ و ١٦٦ ـ ١٧٨ .

أمر فعله مع عمر بن عبد الله وزير سلطان المغرب أبي سالم المريني (سنة ٧٦١) فإنه - فيما يرويه هو عن نفسه - أنزله في دار وزيره عبد الله بن مسلم ، وأمر وزيره باختباره ، فوجده رجلاً يريد المكيدة لأبي حمّو ، عن طريق اعطاء المال لأهل وهران طلباً لولائهم للمرينيين من دون أبي حمّو ، ويريد الخديعة على عبد الله بن مسلم حتى يجتذبه إلى جانبه هو وسلطانه ، وذلك لما كان تقدم بينهما من المودة والصداقة . فلما عرف ذلك أبو حمّو ، أخذ يُدخله على مجالسه الخاصة ، ويتحدث أمامه بما يوهمه أنه من اسراره ، فزاد بذلك طمعه ، وأبطأ في العودة إلى سلطانه ، وأبو حمّو يطيل بقاءه عمداً لديه ، والأخبار ترد على المريني بمكانه لدى سلطان تلمسان ، فتزيد سوء الظن به سوءاً . ولما عرف أبو حمّو تأكُّد الحقد بين الطرفين ، وانخداع الرسول بتقريب السلطان إليه ، أطلق سراحه ، فغادره ، معاهداً إياه أن يغدر بسلطانه ؛ فلما رجع الى بلاده وجد الدنيا مقلوبة عليه ، فثار على سلطانه وقتله[1] . إلا أن أبا حمّو لم يكن دائماً حكيماً في تصرفه مع الرسل ، ولقد حدث سنة ٧٧١ ان طلب منه السلطان عبدالعزيز المريني المهادنة ، فاشترط أبو حمّو بعض الشروط التي لم يرضها المريني ، ولما جاء رسول عبدالعزيز بخبر رفْض الشروط طرده أبو حمّو ، فكان ذلك الطرد سبباً من أسباب احتلال عبدالعزيز المريني لتلمسان في السنة التالية[2] .

ولا شك في أن الوضع المتوتر وإمكانات الحرب الدائمة بين أبي حمّو وأعدائه المختلفين قد جعلت أبا حمّو يعتني عناية خاصة بجيشه ، وفي هذا المجال يحدثنا أبو زكريا ابن خلدون أن أبا حمّو احتفل بجيشه احتفالاً عظيماً سنة ٧٦٧ ، وأقام استعراضاً له في أبهة ما بعدها أبهة ، وحضر أبو حمّو نفسه ذلك الاستعراض ، ووصفه ابن خلدون فقال :

> صدرت الأوامر العليّة للقبيل الأعزّ وكافة القوّاد المذكورين بحشد العساكر إلى الحضرة الكريمة لتعرض بين يدي خليفة الله . . . وفي أول شوال اجتمعت المحلات كافة بالبسيط الأفيح من ظاهر الحضرة ، فجلس أمير المسلمين . . . لعرض جيوشه المظفَّرة في خباء مطل من أعلى هضبة على بسيط مستو اصطفت به الكتائب ، لا يحويها العدّ ولا تحيط بأقطارها الأبصار ، من كل شاكي السلاح ، منحدب على قناة المنا ، لا يعرف إلا سيفه ، ولا يستثير غير عزمه ، قد أخذوا زينتهم ، تحسبهم الخمائل المزهرات من فوق الكثبان الهائلة ، وسط كل كتيبة فنيقٌ حُلِّلَ الوشي وحُلحل اللجين ، يخطمه بسلسلة من الفضة غلمان لبسوا أقبية الخز الملون ، وعليه هودج مغشى بأنواع الحلل ، قد برزت منه قينة يسبي جمالها وصقال منظرها الناظرين ، فأمسكت بشجاره تغني بأشعار زناتية مما يهيج أريحيات الهمم ، ويبعث حمّيات النفوس . ثم زحفوا للسلام عليه دراكاً من ضحى اليوم إلى غروب شمسه ، وحذّاق الكتبة بين يديه الكريمتين ، يحصون جمل القبائل والشعوب وينوعون الرامح منها والنابل ، فكانت فذلكة حساب الجميع اثنا عشر ألف فارس مرتزقة .[3] .

وكما عني أبو حمّو بجيشه لتأمين سلامته وسلامة سلطانه ، كذلك عني بتحصيل ما يستحقه من

١ انظر الواسطة ١٥٨ - ١٦٠.
٢ انظر البغية ٢ : ٢٢٤ و ٢٣٤ - ٢٣٦.
٣ البغية ٢ ١٨١ - ١٨٢.

أمـوال من جبايته ، حتى يبقى لدولته اتزانها الاقتصادي في السلم وفي الحرب معاً ، وإنما يدلنا على مدى
شدده في وجوب حصوله على المال الذي هو حق له ولدولته الحادثة التي حدثت سنة ٧٧٧ ، عندما قام
سالم بن ابراهيم ، كبير الثعالبة من العرب ووالي الجزائر من قِبَله ، بالاستبداد بعمله وإضافة جبايته إلى
نفسه . فلما جاء وقت الجباية ، وأوعز أبو حمّو إلى عماله باستيفاء جبايتها ، استراب سالم من أمره ، وظل
يداهنه رجاء أن تشغله الفتنة الناشئة يومذاك ضده عن مطالبته . إلا أن الأمور دارت على غير ما اشتهاه
سالم ، إذ انتصر أبو حمّو على المفتتنين في بلده سنة ٧٧٨ ، ولما رأى أبو حمّو أن سالماً لا يحرّك ساكناً ، تقدم
إليه بجيوشه وأوليائه ، فرأى سالم أن قد أحيط بأصحابه ، فلاذ بالطاعة لأبي حمّو وحمل عليها أصحابه ،
فعقد لهم السلطان من ذلك على ما أرادوه وأخذ منهم امواله[1] . ففي هذه الحادثة لم يتورع أبو حمّو عن
الحرب في سبيل تحصيل أمواله ، وهذا يعني أنه كان حريصاً جداً على نقل جبايات الأقاليم إلى خزينته
باستمرار ، وأن ذلك أمر كان يحدث بقدر غير قليل من الانتظام ، وهو الذي دفع لسان الدين ابن الخطيب
أن يقول في وصف سياسة أبي حمو المالية إن أبا حمّو « كان . . . . جمّاعـاً للمال . . . . . حلب ضرع
الجباية »[2] ، وبعث أبا زكريا ابن خلدون ليقول إن من عناصر ازدهـار حكم أبـي حمّـو « مـال يجبـى
ويخزن »[3] . وقد كانت نتيجة هذه السياسة الحكيمة أن أَمْرَى بيت مال أبي حمّو[4] ولم يعد بحاجة لأن
يمد يده طالباً المعونة المالية من غيره ، بل إنه استطاع بماله أن يعين أهل الاندلس على جهادهم ضد الروم
بالمال والذهب والفضة والزرع والخيل المسوّمة والمراكب المشحونة مرتين على الأقل ، سنة ٧٦٣ وسنة
٧٦٠[5] واستطاع به أيضاً أن يستألف الأعوان في الحروب ـ كما مرّ من قبل[6] ـ وأن يخزنه لحين الحاجة إليه
في الظروف الطارئة . وقد جاءت تلك الحاجة في تاريخ أبي حمّو سنة ٧٧٦، عندما نزلت بالبلاد مجاعة
عظيمة شاهدها أبو زكريا ابن خلدون ووصفها فقال إنها نتجت عن إعصار عظيم أهلك زرع صائفة
الحسان وحيوانها ، فأكل الناس بعضهم بعضاً وافتقروا الى ما لدى السلطان ، فتصدّق عليهم بنصف
جبايته كل يوم على ضعفائها ، يجتمعون في الرحاب الفسيحة المعينة فيقسم حَفَظَة الملك الأرزاق عدلاً
بينهم . كذلك قرر أبو حموّ بمناسبة المجاعة ان يضم هؤلاء الضعفاء أجمعين في بيمارستانات يأتيهم
رزقهم فيها صباح مساء ، شتاء السنة وربيعها ، حتى دعاهم خصب البادية ودرور ضروع ماشيتها الى
الصحار اليها ؛ وفَتَحَ اهراء الزرع وأباح بيعه للناس ، وخفض سعره ، بحسب ما اقتضته المجاعة
وأحكامها .[7] فهـذا التدبير الذي قام به أبو حمو كان ولا شك نتيجة لسياسة مالية حكيمة كان يتبعها في
السنوات السابقة على سنة المجاعة ، وذهب فيها إلى خزن المال دون إنفاقه كله تحسباً للطوارىء .

غير أن هذا الخزن لم يجعل أبا حمّو ـ فيما يبدو ـ يقصر في حقوقه تجاه موظفي دولته وجيشه من ناحية

انظر العبر ٧ ١٣٨ .
انظر الاحاطة بالتعريف بعلماء غرناطة للسان الدين ابن الخطيب (الجزء الخامس عشر ، مخطوط الرباط ، رقم ك2704) ١١٥ .
٣ البغية ٢ : ١١ .
٤ الإحاطة (مخطوط الرباط) : ١١٥ .
٥ انظر البغية ٢ . ١١٤ و ١٧٤ .
٦ انظر ما سبق ، ص ٦٥ والحاشية رقم : ٢ .
٧ انظر البغية ٢ ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

أرزاقهم وعطاءاتهم ، وهذا امر يستدل عليه من قول ابن خلدون عنه إن من عناصر نجاحه « أرزاقاً تنفذ وتوزن »[1] .

والحديث عن السياسة المالية لأبي حمّو يقود الدارس إلى البحث في السياسة الداخلية له . إذ ذاك يجد أول ما يجد اتجاه أبي حمّو إلى الحرص على إنزال الناس في مراتبهم الصحيحة دون تزيّد ولا تنقّص ، ولذلك رفع من مرتبة نفسه عن سائر الناس ، وأبدى غضبه ممن لا يقبل يده ولا يبايعه[2] ، والتزم بالوقار والهيبة ، ووضع الحجاب على بابه ، فلما دخل مجلسه أبو زكريا ابن خلدون للمرة الاولى سنة ٧٦٤ دهش لما رآه هنالك من مظاهر الرسميات ، وصوّر ذلك بعبارة بليغة قائلاً « وفُتح الباب ، ورُفع دوني الأمن والاجلال والمهابة والحجاب ، فلم أرتب في كسرى المدائن والايوان ، أو طود الحجى محتفاً بنور الايمان »[3] . وكما طبّق أبو حمّو حفظ المرتبة على نفسه كذلك طبقها على أهل مجلسه من رجال دولته ومجالسيه[4] ، بل وعلى الناس عامة ، كما نراه في الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ، فإن الضيوف فيه كانوا يجلسون « على مقاعد عيّنها الاختصاص ورتّب بعضها فوق بعض المناصب »[5] .

والذي يستنتجه الناظر في تاريخ أبي حمّو أن أبا حمّو كان يوجه جلّ اهتمامه الى الرجال الذين يعينونه في تصريف أمور دولته ، من الوزراء والكتّاب وأصحاب الأشغال والعمال والقضاة والقوّاد ، وأن هؤلاء كانوا أكثر من يتعامل معهم ويتصل بهم ويستأنس برأيهم . وقد كان أبو حمّو حريصاً منذ اليوم الذي بدأ فيه ملكه بتلمسان أن يختار كبار رجال دولته ، إذ يذكر أبو زكريا ابن خلدون ، أنه فيه اختار وزيره وصاحب أشغاله وصاحب إنشائه وتوقيعه وقاضيه[6] ، وكل هذا مما يضع الناظر في حكم أبي حمّو في جو « بيروقراطي » غير خافٍ .

وقد أظهر أبو حمّو بشهادة ابن خلدون ميلاً إلى « تحديد الحدود وترتيب الألقاب »[7] وهذا يعني أنه كان يختار لكل منصب من مناصب الدولة الرجل الذي يحمل من الكفايات ما يؤهله لملء المنصب المراد وضعه فيه . ولا يخبرنا تاريخ أبي حمّو بشيء عن مدى تفرّس أبي حمّو في الرجال الذين اختارهم لادارة دولته ، كما لا يخبرنا بالشيء الكثير عن العدد الكبير الذي كان ولا بدّ متولياً لمناصب الدولة في سني ملك أبي حمّو الاحدى والثلاثين . ولكن مما نعرفه عن مجموعة صغيرة من رجال دولة أبي حمّو ، نلاحظ أن أبا حمّو لم

١ البغية ٢ : ١١ .
٢ انظر في ذلك قصة حدثت له مع احد المرابطين الصوفية إذ غضب عليه ابو حمّو لأنه لم يبايعه ويقبّل يده ثم عفا عنه لما علم مكانه من التصوف ؛ انظر البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم التلمساني (تحقيق محمد بن ابي شنب ، الجزائر المطبعة الثعالبية ، ١٩٠٨) : ١٧٤
٣ البغية ٢ : ١٤٢ .
٤ انظر البغية ٢ : ١٣٢ .
٥ البغية ٢ : ٤٠ .
٦ انظر البغية ٢ : ٣٨ .
٧ البغية ٢ : ٣١٠ .

يوفّق في اختيار معظم هؤلاء الرجال ، من الوزراء والعمال والقواد والسفراء والكتّاب . فانه إذا كان قد أحسن اختيار عبد الله بن مسلم لوزارته، لما ظهر من إخلاص عبد الله له وشجاعته في الدفاع عن بلده حتى الموت[1]، فلقد أساء اختيار الحاج أبي عمران موسى بن علي بن برغوث في المنصب نفسه[2]، لأن هذا لم يظل على ولائه له أثناء الاحتلال المريني الثالث، ولذلك فان أبا حمّو نفاه إلى الأندلس عندما رجع إلى تلمسان[3]، قال ابن خلدون: «لاشعاره إياه لباس الوزارة ولم يعمل بمقتضاها»[4]. وإذا كان عاملا أبي حمّو وولداه المنتصر وأبو زيان قد ظلاّ على طاعة والدهما أبي حمّو[5] فان ابنه الآخر وعامله ايضاً أبا تاشفين تآمر على كاتبه أبي زكريا ابن خلدون وقتله[6]، واستعان عليه هو نفسه بالعدو لأجل قتله[7]، رغم أنه كان أحبّ أولاده إليه، وقد أعطاه ولاية عهده، وأطلق يده (سنة ٧٧٦) على السيف والقلم والخراج والحكم في دولته[8]. كذلك مرّ قبل كيف عصى سالم بن إبراهيم عامل أبي حمّو على الجزائر أبا حمّو وكاد يخرج عن طاعته[9]. ولم يكن توفيق أبي حمو مع القوّاد أحسن بكثير، فنحن نعلم أن احدهم - وهو عثمان بن مسلم الزرداني - أبطن النفاق ضد أبي حمّو وتسلّم قيادة أحد جيوشه ثم انحاز إلى عدوه[10] وأن اثنين آخرين خاناه وتركاه إلى عدوه أيضاً، وهما وادفل (واتقل) بن عبو بن حمادن وسعيد بن تصاليت[11]، فاضطر أبو حمّو إلى قتلهما بعد أن عاد من تشرّده[12]، وكذلك فعل بمحمد بن عمر البريطل[13]، سفيره إلى ملك المغرب وغيره ايضاً[14]. أما يحيى ابن خلدون كاتب أبي حمّو الذي نعرف عنه قدراً أكبر من المعلومات، والذي أرّخ للسنوات التي شهدها من ملك أبي حمّو، فإنه انضم إلى دولته معززاً مكرّماً سنة ٧٦٦[15]، ولكن عندما حالت ظروف أبي حمّو واستولى المرينيون على بلاده سنة ٧٧٢، وهرب أبو حمّو إلى البادية، لم يتمسك به ولم يعنه في

١ انظر العبر ٧ ١٢٣ - ١٢٧
٢ انظر البغية ٢ . ٣٨ .
٣ انظر البغية ٢ ٢٧٤ .
٤ البغية ٢ ٢٧٤ .
٥ انظر العبر ٧ . ١٤٠ و ١٤٣ - ١٤٥
٦ انظر العبر ٧ ١٤ .
٧ انظر ما سبق ص . ٦٣ .
٨ انظر البغية ٢ ٣١٣ والعبر ٧ : ١٣٩.
٩ انظر ما سبق ٦٩
١٠ انظر البغية ٢ ١٩٣ .
١١ انظر البغية ٢ . ١٦١ و ٢٤٠ و ٢٥٤ و ٢٦٩ .
١٢ انظر البغية ٢ . ٢٧٤.
١٣ انظر البغية . ٢٧٤.
١٤ انظر البغية ٢ : ١٦٦ و ٢٠٧ و ٢٢٤ و ٢٣٤.
١٥ انظر التعريف بابن خلدون . ١٠٢ - ١٠٣ ، وانظر أيضاً أزهار الرياض في أخبار عياض للمقري التلمساني شهاب الدين احمد بن محمد (تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ - ١٩٤٠) ١ : ٢٣٨ .

محنته ، وإنما فارقه « لخيالات سوداوية ونزغات شيطانية »[1] ؛ وعندما عادت أحوال أبي حمّو فمالت إلى الصعود ، رجع إليه يحيى سنة ٧٧٦ وعبّر عن ندمه على ما فعله معه في السابق « معترفاً بالذنب ، متبرئاً من الاضرار ، مستقيلاً العثار »[2] ، فغفر له أبو حمّو زلّته ، وعفا عنه ، وأعاده إلى خطّته وسابق جرايته[3] .

فأبو حمّو إذن لم يوفّق في اختيار عدد غير قليل من رجال دولته ، وهذا لا شك أمر يعود إلى قصور فراسته فيهم بالدرجة الأولى ، وإن كان يمكن اعتبار تغير الأسياد ، والخوف الغالب من الأعداء ، والمصلحة المستحكم طلبها في النفوس أسباباً أخرى تنضاف إلى قصور فراسة أبي حمّو ، وتسهم في أن يكون عدد رجال دولته من غير أصحاب الكفاية لها . غير أنه لا بد أن نلاحظ أن أبا حمّو لم يكن رفيقاً إجمالا فيمن يخون عهده ووظيفته ، وما فعله بوزيره أبي عمران وقواده هو أبلغ برهان على أنه في نهاية المطاف كان يبقي مفاتيح أمور دولته بيده .

هذا الدور الفعّال لبيروقراطية الدولة ـ سلباً وإيجاباً ـ كان يقابله دور ساكن صامت لسائر الرعية في دولة أبي حمّو . وكل ما نعرفه عنهم في هذا المجال أن أبا حمّو كان يهتمّ بالرفق بهم وإكرامهم والعطف عليهم في الأزمات ، كما في حادثة المجاعة السابق ذكرها[4] ـ وأنه كان يقيم العدل فيهم فيعقد لمظالمهم المجالس كل يوم بعد صلاة العصر ، وهذا مجلس وصفه أبو زكريا ابن خلدون وصفاً حياً فقال :

« فإذا صلى العصر واقتعد سرير الخلافة بمَشْوَرِهِ الاعظم فُتحت الابواب ، وأذن لهم فدخلوا ، لا يحويهم الكت والحساب ، ثم اصطفوا شاخصةً ابصارهم تجاهه ، يذكّر مرآهم العرض الاكبر ، فيقدمون إليه واحداً بعد واحد ، سواء في ذلك الشريف والمشروف ، والقوي والمضعوف ، فينصف المظلوم ، ويعدي المستجير ، ويهدي السائل ، ويرحم المسكين ، إلى غروب الشمس ، سنّة متصلة غير منفصلة ، وعادة مبتدعة لا تهمل »[5] .

أما فيما عدا ذلك فالرعية (باستثناء البيروقراطية الحاكمة) لا يكاد يكون لها وجود يُرى أو صوت يُسمع .

على أن أبا حمّو خدم الرعية عامةً عندما قام ببعض النشاط العمراني لأجلها ، إلا أن الناظر في أنواع هذا النشاط يجده قليلاً في مجمله ، كما يجده ـ في معظمه ـ متجهاً وجهة دينية نابعة من صلب اهتمام أبي حَمو بالأمور الدينية إجمالاً ، وإعراضه عن اللذات الدنيوية على أشكالها[6] ، ولا يشكّل استثناء عليها سوى

١ البغية ٢ : ٢٣٨ .
٢ البغية ٢ : ٧٠٠ .
٣ انظر البغية ٢ : ٣٠٨ .
٤ انظر ما سبق ، ص ٦٩ .
٥ البغية ٢ : ١١ ـ ١٢ .
٦ انظر الإحاطة (مخطوط الرباط) ١١٥ .

تشييده لدار الصناعة السعيدة ، وهي دار جمع فيها الصنّاع على اختلاف صناعاتهم ، فكان العمل يقوم فيها على قدم وساق ، وتُعرض منتجاتها مرتين في اليوم أمام الخليفة ، وقد وصف الكاتب أبو زكريا ابن خلدون هذه الدار وصفاً حيّاً قال فيه :

« . . . إن دار الصنعة السعيدة تموج بالفعلة على اختلاف أصنافهم وتباين لغاتهم وأديانهم ، فمن دَرّاق ورَمّاح ودَرّاع ولحّام ووَشّاء وسرّاج وخبّاء ونجّار وحدّاد وصانغ ودبّاج وغير ذلك ، فتستكّ لأصواتهم وآلاتهم الأسماع ، وتحار في إحكام صنائعهم الأذهان ، وتقف دون بحرهم الهائل الأبصار . ثم تعرض قَوَمتهم - أصيلان كل يوم - مصنوعاتهم فيه بين يدي الخليفة أيده الله ، ويخزن كلٌّ بحجار صنعه المُعِدُّ له وينصَف العاملون من أرزاقهم عدلاً ، هكذا أبداً »[1] .

وكان مما اشتغل به أبو حمّو من العمران الديني سنة ٧٦٣ إنشاء أكبر أثر بنياني تركه في تلمسان وهو المدرسة والزاوية التي بناها على قبر والده وقبرَيْ عميه أبي سعيد وأبي ثابت . وقد عين أبو حمّو الأوقاف والجرايات بها من العقار المنوّع[2] وأنفق عليها الأموال الكثيرة ، وضاعف بها عدد العمال ، وأحضر لها أحسن المغارس ، وأعلى بناءها ، ووسع أبنيتها ، واستجلب المياه لها ، ورسم فيها الخطط[3] . وعندما جَهزت سنة ٧٦٥ ، اصطفى لتدريس العلم بها الفقيه أبا عبد الله محمد بن أحمد الشريف الحسني (- ٧٧١)[4] ، وكان افتتاح الاقراء بها في ١٥ صفر سنة ٧٦٥ ، فحضر أبو حمّو الافتتاح ،وكان يوماً مشهوداً[5] .

وإلى نفس النوع من العمران الديني ينتمي احتفال أبي حمّو بالمولد النبوي احتفالاً ليس له نظير ، وقد احتفل به للمرة الأولى في السنة الأولى من توليه سلطان تلمسان (سنة ٧٦٠) ، فدعا إليه الخاصة والعامة من أهل تلمسان ، وحشد فيه ألوان الآلات الطريفة ، وأسمع فيه الكثير من الأمداح النبوية ، وبعضها من تأليف السلطان نفسه ، فتحدث الناس فيه[6] . وما لبث أن رتب السلطان لهذ الاحتفال كل سنة ، فصار من المناسبات التي يستعد التلمسانيون لها سنة بعد سنة ، ويتبارى الشعراء - ومن بينهم أبو حمّو - في نظم القصائد والموشحات والمخمسات في مدح النبي بها[7] ، وقد وصف أبو عبد الله التنسي هذا

١ البغية ٢ ١٦١ .
٢ البغية ٢ ١٠٤
٣ البغية ٢ ١٣٦؛
٤ انظر ترجمة الشريف الحسني في نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي (على هامش الديباج المذهب لابن فرحون ، القاهرة ١٣٥١) : ٢٥٥ والبستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان ١٦٤ - ١٨٤ .
٥ انظر البغية ٢ ١٢٦.
٦ انظر : البغية ٢ ٤٠ وما بعدها
٧ انظر أمثلة من أمداح أبي حمّو النبوية في الواسطة : ١٦٧ - ١٧٤ والبغية ٢ . ٤١ - ٤٤ و ٦٥ - ٦٧ و ٨٤ - ٨٨ و ٩٧ - ٩٩ و ١٢٥ - ١٢٦ و ١٣٧ - ١٣٩ و ١٥٢ - ١٥٤ و ١٦٢ - ١٦٤ و ١٨٦ - ١٨٩ و ٢٠٨ - ٢١٠ و ٢٢٤ - ٢٢٦ ونظم الدر والعقيان الورقة ١٥٩/أ - ١٦١/أ
ومولديات أبي زكريا ابن خلدون في البغية ٢ : ٢١٥ - ٢٢٢ و ٢٣٠ - ٢٣٤ ونفح الطيب من غصن =

الاحتفال غير مرة ، فمما كتبه عنه في كتابه « نظم الدرّ والعقيان في شرف بني زيان وذِكْر ملوكهم الأعيان »[1] ما نصّه :

كان السلطان أبو حمّو يقوم بحق ليلة مولد المصطفى ﷺ ويحتفل لها بما هو فوق سائر المواسم . يقيم مدعاة يحشر لها الأشراف والسوقة ، فما شئت من نمارق مصفوفة ، وزرابي مبثوثة ، وشمع كالاسطوانات ، وأعيان الحضرة على مراتبهم ، تطوف عليهم ولدان قد لبسوا أقبية الخزّ الملون ، وبأيديهم مباخر ومرشّات ينال كل منها بحظه ، وخزانة المنجانة ذات تماثيل لجين محكمة الصنعة ، بأعلاها أيكة تحمل طائراً فرخاه تحت جناحيه ، ويختله فيهما أرقم خارج من كوّة بجذر الأيكة صاعداً ، وبصدرها أبواب مرتجة بعدد ساعات الليل الزمانية ، يصاقب طرفيها بابان كبيران ، وفوق جميعها دوين رأس الخزانة قمرٌ أكمل يسير على خط الاستواء سيرَ نظيره في الفَلَك ، ويسامت أول كل ساعة بابها المرتج ، فينقض من البابين الكبيرين عقابان بفي كل واحد منهما صنجة صفر يلقيها إلى طست من الصفر مجوّف ، بوسطه ثقب يفضي بها إلى داخل الخزانة فيرنّ ، وينهش الارقم أحد الفرخين ، فيصفر له أبوه ، فهناك يفتح باب الساعة الذاهبة ، وتبرز منه جارية محتزمة كأظرف ما أنت راءٍ ، بيمناها اضبارة فيها اسم ساعتها منظوما ، ويسراها موضوعة على ما فيها كالمبايعة بالخلافة ، والمسمع قائم ينشد أمداح سيد المرسلين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد ﷺ ، ثم يؤتى آخرَ الليل بموائد كالهالات دوراً ، والرياض نوراً ، وقد اشتملت من أنواع محاسن المطاعم على ألوان تشتهيها الأنفس ، وتستحسنها الأعين ، وتلذ بسماع أسمائها الآذان ، ويشره مبصرها للغرف منها والتناول وإن كان ليس بغرثان . والسلطان لم يفارق مجلسه الذي ابتدأ جلوسه فيه . وكل ذلك بمرأى منه ومسمع حتى يصلي هنالك صلاة الصبح . على هذا الأسلوب تمضي ليلة المصطفى ﷺ في جميع أيام دولته ، وما من ليلة مولد مرت في أيامه إلا ونظم فيها قصيداً في مديح مولد المصطفى ﷺ ، أول ما يبتدىء المسمع في ذلك الحفل العظيم بإنشاده . ثم يتلوه إنشاد مَن رُفع إلى مقامه العليّ في تلك الليلة نظماً[2] .

كذلك أقام السلطان أبو حمّو احتفالاً كبيراً سنة ٧٧٠ لمناسبة ختم ولده الناصر لسورة البقرة[3] ،

= الاندلس الرطيب للمقري التلمساني شهاب الدين احمد بن محمد (تحقيق إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٨) ٦ : ٥١٠ ـ ٥١٣ و ٥١٥ ـ ٥١٧ .

ومولديات محمد بن يوسف الثغري في البغية ٢ : ٤٤ ـ ٤٧ و ٦٨ ـ ٧٢ و ١٢٧ ـ ١٣٠ و ١٨٩ ـ ١٩٣ و ٢١٠ ـ ٢١٤ و ٢٢٦ ـ ٢٣٠ ونظم الدر والعقيان : الورقة ١٦١/ أ ـ ١٦٤/ أ .

ومولديات الحاج أبي عبد الله بن أبي جمعة المعروف بالتلالسي ، طبيب تلمسان ، في البغية ٢ : ٤٧ ـ ٤٩ و ٧٢ ـ ٧٥ و ١٠٠ ـ ١٠١ و ١٣٩ ـ ١٤٢ و ١٥٤ ـ ١٥٥ و ١٦٤ ـ ١٦٦ .

١ انظر وصف احتفالات أبي حمّو بالمولد النبوي في نظم الدرّ والعقيان : الورقة ١٥٨ ب ـ ١٥٩/ أ .

٢ نقل نصّ التنسي هذا ايضاً المقري في كتابه نفح الطيب ٦ : ٥١٤ ـ ٥١٥ ، وقد أورد التنسي وصفاً آخر للاحتفال بالمولد النبوي في تلمسان في كتابه الآخر : روح الارواح ، وقد نقله المقري في النفح ٦ : ٥١٣ ـ ٥١٤ .

٣ انظر البغية ٢ : ٢٢٣ .

واحتفالاً ثانياً مماثلاً لمناسبة الختمة نفسها من قبل ولده الآخر أبي زيان سنة ٧٧٦[١]، دعا إليهما - على حد تعبير أبي زكريا ابن خلدون « الأمم عَرَبَهَا والعجم »[٢] « والأشراف والمشروف والرفيع والوضيع »[٣] ، وحشد فيهما أصناف المغنين وأرباب العزف والآلات الموسيقية بتلمسان ؛ فاجتمع الناس بداره ، وابتهجوا بالغناء على أنواعه ، وطعموا من ألوان الطعام العديدة المقدمة لهم عنده . فكان هذان اليومان من الأيام المشهودة . وهذان الاحتفالان أيضاً مما يقع في دائرة العمران الديني .

ومما يقع في دائرة العمران الديني كذلك قيام أبي حمّو بالانعام على حُجّاج بيت الله الحرام ، وتحميلهم قصائد الشوق إلى النبي وإلى الحرم[٤] ، كما يقع فيه اتجاه أبي حمّو إلى العناية بمعالجة الموضوعات الدينية في شعره الكثير ، حتى لم يكد يخرج هذا الشعر عن المولديات والتشوق إلى النبي وماإلى ذلك[٥]. وقد فرض هذا الاتجاهُ في الشعر نَفْسَه على من اتصل بأبي حمّو من شعراء عصره ، إذ نظم المولديات وما شابهها أشهرهم من أمثال محمد بن قيس الثغري كاتب أبي حمّو ، وأبي زكريا يحيى ابن خلدون كاتبه الآخر ، ثم طبيب تلمسان ابن أبي جمعة المعروف بالتلالسي[٦]،وإن لم يصرفهم هذا عن نظم الشعر في مدح أبي حمّو والإشادة بعمران تلمسان في زمانه[٧] . وقد بلغ مجموع قصائد أبي حمّو وقصائد الشعراء الذين مدحوه درجة من الكثرة تمكن معها أبو عبد الله التّنَسي من جمع كتاب كامل منها سماه « راح الأرواح فيما قاله المولى أبو حمّو من الشعر وقيل فيه من الأمداح . وما يوافق ذلك على حسب الاقتراح »[٨] وفي هذا دليل على نشاط الحركة الشعرية في تلمسان زمن أبي حمّو .[٩]

* * *

تلك كانت فصول التجربة السياسية لأبي حمّو ، ومنها يبدو لنا أبو حمّو ملكاً شجاعاً مقداماً شديدَ العزيمة يقظاً صابراً عظيم المقدرة على الاحتمال رابطَ الجأش مُقدّماً الكفاحَ في سبيل البقاء في سلطانه على كل شيء ؛ وهو أيضاً ملك « موصوف برجاحة وسداد »[١٠] كما قال لسان الدين ابن الخطيب ، يُعنى

١ البغية ٢ . ٣١٠ .
٢ البغية ٢ . ٢٢٣
٣ البغية ٢ . ٣١٠ .
٤ انظر الواسطة : ١٠ .
٥ عرف لأبي حمّو غير أشعاره الدينية قصيدة في رثاء والده (البغية ٢ ١٠٤ - ١٠٧) وقصيدة في وصف مخاطرته حتى وصل إلى تلمسان (الواسطة . ١٥ - ١٩) وأخرى في وصف مماساته في المنفى بين سنتي ٧٧٢ و ٧٧٤ (البغية ٢ ٢٦٤ - ٢٦٨) وقصيدة في مخاطبة وزير المغرب (البغية ٢ . ١٥٦ - ١٥٩) وقصيدتان في الفخر (الواسطة . ٦ والبغية ٢ ٩٣ - ٩٥).
٦ انظر ما سبق ، ص ٧٣ ، الحاشية رقم ٧ .
٧ انظر أمثلة من هذه القصائد في البغية ٢ : ١٠ - ١٩ و ٤٥ - ٤٩ و ٩٦ - ٩٧ و ١٠٠ - ١٠١ و ١٠٧ - ١٠٩ و ١١٤ - ١٢٢ و ١٢٥ . و ١٤٣ - ١٤٥ و ٢٨٧ - ٢٩٦ و ٢٩٦ - ٢٩٩ و ٣١١ - ٣١٣ و ٣١٥ - ٣٢٥ و ٣٢٩ - ٣٣٣ ونفح الطيب ٦ : ٥٠٠ - ٥٠٨
٨ نفح الطيب ٦ : ٥١٣ .
٩ انظر تقويم أبي عبد الله التنسي الاجمالي لعناية أبي حمّو بالحركة الأدبية في تلمسان أيام حكمه في نظم الدر والعقيان الورقة ١٦٥/أ
١٠ اللمحة البدرية في الدولة النصرية للسان الدين ابن الخطيب (تحقيق محب الدين الخطيب ، القاهرة : المطبعة السلفية ، ١٣٤٧) : ١٠٧ .

بجيشه في سبيل الانتصار في الحرب ، وبماله في سبيل الاستقرار في الملك والانتصار في الحرب وإعانة المجاهدين في الأندلس معاً . كذلك هو رجل دولة من طراز رفيع ، لا يخلط بين مراتب الناس ، ولا يتّضع فيجعل نفسه كواحد منهم ، بل يظل متّسماً بالوقار والهيبة ، يُعنَى باختيار يده اليمنى - رجال دولته - فيخطىء ويصيب ولكنه لا يلقي بمفاتيح الدولة إلى احد غيره . أما سائر الرعية فإنه يحُسن إليها ويعدل فيها ويرفق بها ولكن لا يعيرها القدر الكبير من الاهتمام ، وإن كان يحاول أن يخدمها ببعض العمران المتجه وجهة دينية متعلقة بميوله الأصلية في الاعراض عن الملذات الدنيوية ، والاهتمام بالأغراض الدينية . ولما أراد لسان الدين ابن الخطيب أن يبين صفات أبي حمّو قال فيه :

« هذا السلطان مجّمَع على حزمه ، وضمُّه لأطراف ملكه ، واضطلاعه بأعباء ملك وطنه ، وجره لدولة قومه ، وطلوعه بعادة قبيله ، عاقلٌ حازمٌ حصيفٌ ثابتُ الجأش وقورٌ مهيبٌ، جمّاع للمال، مباشر للأمور، هاجر الملذات ،مشمِّرٌ يقظ . . . ونبهت دولته ، وأتعب جيرته ، فهو ممن يُشار اليه بالسداد »[1] .

وبعد : فإن أبا حمّو هذا كان أديباً مفكراً سياسياً ، وهو صاحب كتاب « واسطة السلوك في سياسة الملوك » الذي ضمنه نظريته السياسية في الحكم ، وهو موضوع دراستنا فيما يلي .

* * *

أما أن الكتاب لأبي حمّو فأمر ليس فيه شك قط ، وأظنّ أن لسان الدين ابن الخطيب عناه هو دون أن يسمّيه في قصيدته السينية في مدح صاحبه أبي حمّو ، وذلك في قوله :

أما سياستك التي احكمتَها   ورميتَ بالتقصير رسطاليسا
فلو أن كسرى الفرس أبصر بعضها   ما كان يطمع أن يعدّي سوسا[2]

كذلك ذكر الكتاب كلّ من يحيى ابن خلدون[3] وأبي عبد الله التنسي[4] والمقّري[5] ، وكلهم سمّوه « نظم السلوك (في سياسة الملوك) »[6] ، وهو أمر مستغرب ، لأن أبا حمّو سماه - بنصّه على ذلك - « واسطة السلوك في سياسة الملوك »[7] ، وكذلك فعل لسان الدين ابن الخطيب الذي شاهد الكتاب في جملة هدية أبي حمّو إلى ابن الاحمر النصري[8] مما يؤكد صحة اسمه كما وردت في كتاب أبي حمّو .

أما تاريخ كتابة الكتاب فلا نعرف سنة معينة له على وجه التدقيق ، ولكن الأمر المؤكد أنه كُتب بعد

١ الاحاطة (مخطوط الرباط) · ١١٥ ، ويذكر في هذا المجال أن ابن الاحمر صاحب روضة النسرين نعت أبا حمّو بالحس والنحل (ص ١٧) ، ولكن هذا يحمل على محمل التحامل لا غير (انظر ص ٤٤ - ٤٥ من الكتاب نفسه)
٢ البغية ٢ . ٢٩٠ والنفح ٦ . ١٩٨ .
٣ انظر البغية ٢ : ٨ .
٤ نظم الدرّ والعقيان : الورقة ١٥٨/أ.
٥ انظر ازهار الرياض ١ : ٢٤٩.
٦ انظر البغية ٢ : ٨ والأزهار ١ : ٢٤٩ ، وأسقط ابن خلدون القسم الثاني من العنوان
٧ الواسطة : ٣ .
٨ انظر الاحاطة (مخطوط الرباط) : ١١٥ .

سنة ٧٦٠ لأن أبا حمّو يتحدث فيه عن رحلته إلى تلمسان واستقراره ملكاً بها تلك السنة[1] ، وقبل سنة ٧٧٧ ، لأن يحيى ابن خلدون كان عارفاً بوجوده وهو يكتب تاريخه « بغية الروّاد » وهذا التاريخ ينتهي عند سنة ٧٧٧ . فإذا شاء الدارس أن يتلمّس المزيد من التحديد لتاريخ كتابة هذا الكتاب ، فربما أمكنه أن يحدد الفترة بين ٧٧١ و ٧٧٧ ، لأن واحدة من القصائد التي ذكرها أبو حمّو بين قصائده في كتابه ذاك[2] أنشدت في الاحتفال بالمولد النبوي سنة ٧٧١[3] ، وكان من عادات أبي حمّو أن ينظم قصيدة أو أكثر في كل موسم[4] ؛ فإذا صح أن هذه القصيدة كانت مما نظمه خصيصاً لذلك الموسم ، كان الافتراض بأن الكتاب أُلّف بعد سنة ٧٧١ (وقبل سنة ٧٧٧) صحيحاً .

وقد أوضح أبو حمّو هدفه من كتابه هذا في مقدمته عليه ، مبيّناً أنه كتبه « ليتحف به ابنه وولي عهده ووارث مجده والخليفة إن شاء الله بعده » ولاحل ذلك ضمّنه « وصايا حكمية وسياسة عملية علمية ، مما تختص به الملوك وتنتظم بها أمورهم انتظامَ السلوك[5] » ، وهذا يعني أن الفكر السياسي المسجّل في هذا الكتاب يحتوي على ما يمكن ان يكون ذا فائدة لأبي تاشفين بن أبي حمّو ، من بني زيان ، امير يعيش في القرن الثامن الهجري ، ويتوقع ان يصير ملكاً في وقت من الأوقات . فإذا توصل بحول الله أن يصير ملكاً ، كان الكتاب خيرَ دليل له في السياسة العملية والنظرية . فهل نستطيع أن نجد في هذا الكتاب نظريةً أصيلةً لأبي حمّو تختلف عن نظريات المؤلفين الكثر في السياسة من المسلمين ؟ أو بكلمات أخرى : كم هو مقدار الأصالة في نظرية أبي حمّو السياسية ، اذا كانت هنالك لديه نظرية ؟

إن المدخل الاساسي للإجابة على هذا السؤال هو النظر في المصادر التي استقى منها أبو حمّو أقواله وفي مدى خطورة الأثر الذي تركته هذه المصادر ـ إن وجدت ـ في أقواله . وفي هذا المجال يطالعنا المقري بنصّ اتهامي صريح يقول فيه إن أبا حمّو بكتابه « لخّص . . . . « سلوان المطاع » لابن ظَفَر ، وزاد عليه فوائد ، وأورد فيه جملة من نظمه ، وأموراً جرت له مع معاصريه من ملوك بني مرين وغيرهم »[6] فهذا القول يسلب أبا حمّو الجزء الاكبر من « الأصالة » في كتابة كتابه ، إذ يجعل الكتاب ـ في جانبه الأعظم ـ تلخيصاً لسلوان المطاع . فهل كان الكتاب فعلا كذلك ؟

إن الناظر في كتاب أبي حمّو يلاحظ أن الرجل يميل إلى عدم ذكر المصادر التي ينقل عنها في كتابه ، ولكنه يلاحظ أيضاً أنه ذكر ابن ظفر مرة عرضاً[7] ، وذكر كتاب سراج الملوك للطرطوشي مرة أخرى مصدراً صريحاً له[8] ، وهذان القولان يدلاّن على أن المؤلف لم يكن يتعمّد إخفاء مصادره ، ولكنه لم يجد ضرورةً لذكر هذه المصادر في درج كلامه . فإذا حاول الدارس أن يتتبع نقول أبي حمّو نصاً عن المصادر في

١ انظر الواسطة ١٣ ـ ١٤ .
٢ انظر المصدر نفسه · ١٧٢
٣ انظر البغية ٢ . ٢٢٤ .
٤ انظر النفح ٦ . ٥١٥ نقلا عن نظم الدر والعقيان .
٥ الواسطة · ٣ .
٦ الأزهار ١ · ٢٤٩ .
٧ الواسطة · ٣٥ .
٨ الواسطة : ١٦٤

السياسة وما شابهها - بقدر الامكان - وجده ينقل عن أربعة مصادر رئيسية ، ترتيبها بحسب كثرة النقول عنها هو كما يلي :

(أ) كتاب سراج الملوك للطرطوشي[1] أبي بكر محمد بن الوليد (- ٥٢٠) ، ونقل عنه في ٢٠ موضعاً :

	السراج	الواسطة
١ - قصة الهرمزان وعمر	٩٠	١١٩
٢ - قصة معاوية وصعصعة بن صوحان وسؤال الأول عن عمر	٩٨	١١٩-١٢٠
٣ - قصة عمر والربيع بن زياد الحارثي	٢٢٧-٢٢٨	٧٣
٤ - عمر بن عبد العزيز يتحدث عن الظلمة في الإسلام	٢٦٣-٢٦٤	١٢١
٥ - عبيد الله بن مروان الحمار وملك النوبة	٩٣	١٢٨-١٢٩
٦ - دوبان الحكيم والمأمون	٣٢٨-٣٢٩	٦٤-٦٥
٧ - نظام الملك والصوفي أبو سعيد	٢١٧-٢١٨	١٦٤-١٦٦
٨ المنصور بن أبي عامر والوزير المصحفي	٣٠٣-٣٠٤	١١٧-١١٨
٩ - المستعين بن هود وابن ردمير	٣٠٢-٣٠٣	١١٦-١١٧
١٠ - قصة ملك بلدفور (بلد قوزانه)	٢١١	١٢٥
١١ - قصة احد الملوك وتفاضل المال والجيش	٢١١	١٢٥
١٢ - حديث نبوي عن العدل	٦٧	١١٨-١١٩
١٣ - حديث قدسي عن العدل	٢٥٥ - ٢٥٦	١١٩
١٤ - قول لزياد في المزارعين	٢٠٨	٧٨
١٥ - قول لجعفر بن يحيى في الخراج	٢٠٨	٧٨
١٦ - في أن العقل قسمان : غريزي ومكتسب	١١٣-١١٤	٢٢
١٧ - حكمة للحكماء في العدل	٨٨	١١٩
١٨ - حكمة عن الاسد والثعلب والقيادة	٢٩٩	٧٨
١٩ - تشبيه مكان الوزير بين الملك والرعية بالطبيب	١٢٠	٣٤
٢٠ - تشبيه وزير السوء بالماء الصافي فيه تمساح	١٢٠	٣٤

١ اعتمدت في هذا البحث على طبعة المطبعة الوطنية بالاسكندرية ، ١٢٨٩ .

(ب) كتاب العقد لابن عبد ربه[١] (ـ ٣٢٨) ، ونقل عنه في ٧ مواضع :

	العقد	الواسطة
١ ـ حديث عمر وأبي هريرة	٤٦	٧٤
٢ ـ عمر والحارث بن وهب	٤٦	٧٤
٣ ـ عمر وعمرو بن العاص	٤٦-٤٨	٧٤-٧٥
٤ ـ عمر ومعاوية	٤٨-٤٩	٧٥-٧٦
٥ ـ عمر وأبو سفيان	٤٩	٧٦
٦ ـ خبر المأمون والمرأة في مجلس المظالم	٢٨-٢٩	٨٥
٧ ـ حديث نبوي عن العدل	٢٨	١١٨

(جـ) كتاب المنهج المسلوك في سياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله[٢] (القرن السادس) ، ونقل عنه في ٧ مواضع :

	المنهج المسلوك	الواسطة
١ ـ خبر عمر مع والي حمص	١١٨-١١٩	٧٦-٧٧
٢ ـ أقوال في الحسد وقصة خاقان ملك الترك مع بهرام ملك الفرس	٥٨-٦٤	١٠٤-١٠٩
٣ ـ تشبيه الملك العظيم بثمانية أشياء	٨٨-٨٩	١١١-١١٢
٤ ـ تشبيه المملكة بالبستان	٨٩-٩٠	١١٢-١١٣
٥ ـ الرعية والملك	٩٠-٩١	١١٣-١١٤
٦ ـ الملك والعدو	٩١	١١٤
٧ ـ نصائح عامة للملك[٣]	٩١-٩٢	١١٤-١١٥

١ الطبعة المعتمدة في هذا البحث من كتاب العقد هي طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، ١٩٦٥ ، وهي بتحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الابياري .

٢ اعتمدت في هذا البحث على طبعة مطبعة الظاهر بالقاهرة ، ١٣٢٦

٣ كذلك أورد أبو حمّو قصتي الشيخ الفارسي والمأمون ، وحصن الاركس ، وقد وردتا في المنهج : ٨١ ـ ٨٥ و ٧٦ ـ ٨١ على التوالي ، إلا أن مؤلف المنهج نقلها عن ابن ظفر (انظر المنهج . ١٢٦) ، ولذلك يرجح أن أبا حمّو نقلها من سلوان المطاع .

(د) سلوان المطاع في عدوان الأتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر المالكي (ـ ٥٦٥)[١] ونقل عنه في ٣ مواضع :

	السلوان	الواسطة
١ ـ قصة الشيخ الفارسي والمأمون	٢٠ـ٣٠	٦٥ـ٧٢
٢ ـ قصة وزير سابور	٣٣ـ٥٦	٣٤ـ٥١
٣ ـ قصة حصن الاركن	٦١ـ٨٠	٨٩ـ١٠٣

هذا بالاضافة إلى مصادر أخرى ثانوية يصعب تحديدها بدقة ولا يفيد كثيراً الوقوف عليها ، لأن النقل عنها جزئي فيما يتصور[٢] .

والناظر في نقول أبي حمّو عن المصادر يلاحظ الملحوظتين التاليتين :

١ ـ أن كتاب ابن ظفر لا يشكّل المصدر الرئيسي لكتاب أبي حمّو من حيث عدد مرات النقل ، وإن كان أبو حمّو قد نقل عنه عدداً كبيراً من الصفحات ، أكثر من أي كتاب آخر (٢٨ صفحة من الواسطة) ؛ إلا أن هذه الصفحات كلها لا تحتوي على غير قصص ثلاث ، وكلها مما نقله أبو حمّو حرفياً عن السلوان ، وبذلك تكون دعوى المقّري أن كتاب الواسطة في جانبه الأعظم تلخيص لكتاب السلوان دعوى باطلة .

٢ ـ أن هذه النقول وغيرها مما لم أهتد إلى مصدره[٣] لا تعدو أن تكون إما قصة تُرْوَى للتمثيل ، أو حكمة تُذكر للاعتبار ، أو تشبيهاً يهدف إلى تقريب القضية من الأذهان ، وأقل ما تكون بحثاً في مسائل مباشرة في السياسة (مثل النقول الثلاثة الاخيرة عن المنهج المسلوك) ، وهذا يعني أن أبا حمّو لم يعتمد النقل عن المصادر إلا في نقاط جزئية جانبية ، وأن نقله ذاك لم يؤثّر على بناء كتابه ، ولا على نظريته السياسية في خطوطها العريضة ، بل كان عبارة عن تَلَمُّس لما في المصادر وأخْذ منها بمقدار ما يفيد هذا الأخذ في تأكيد البناء الخاص والنظرية الخاصة .

أما أن أبا حمّو كان ذا تصوّر خاص لمبنى كتابه ، فأمر لا يرقى إليه الشك ، لأنه مبنيٌ ذكره بأقسامه

١ الطبعة المعتمدة في هذا البحث من كتاب سلوان المطاع هي الطبعة الحجرية الصادرة بمصر سنة ١٢٧٨ .

٢ من ذلك مثلاً كتاب العقد الفريد للملك السعيد لأبي سالم محمد بن طلحة القرشي النصيبي العاضي المتوفى سنة ٦٠٢ (القاهرة. مطبعة الوطن ، ١٣١١) ، فقد نقل عنه أبو حمّو حديثاً نبوياً في العدل (ص . ٧ من العقد و ٢١ من الواسطة) ، فضلاً عن أن بعض الأقوال التي في كتاب أبي حمّو يصعب تحديد مصدرها لشيوعها في المصادر مثل القول (ص : ١١٨) « فلا سلطان إلا بجيش ، ولا حيش إلا بمال ، ولا مال إلا بحبايا ، ولا حبايا إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بالعدل » ، فقد وردت بأشكال مختلفة ، منها بابدال كلمة « حيش » بكلمة « حند » في سراج الملوك : ٨٨ ـ ٨٩ ، وباسقاط العبارة الرابعة في الاقوال المنسوبة لأردشير (عهد اردشير . تحقيق احسان عباس ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٧ : ١٦) وغير ذلك . هذا ومن المؤكد أن بعض النصوص الأخرى في كتاب أبي حمّو مأخوذ من المصادر مثل قصة خاتون أخت ملك الخزر (٨ ـ ٩) ، وقصة صاحب السحابة (٢٤ ـ ٢٥) وقصة المأمون مع ابن أبي حفصة (٢٦) ، وقصة المنصور ومالك بن أنس وابن أبي ذئب وابن سمعان (٢٧ ـ ٢٩) ، ولكن الاستدلال على المصادر التي أوردتها بنصوصها أمر عسير ، ولا يؤثر في أي استنتاج أساسي عن مصادر الكتاب .

٣ انظر الحاشية السابقة .

الكبرى في المقدمة بقوله : « ورتبناه ترتيباً ، وبوبناه تبويباً ، وجعلناه على أربعة أبواب . . . .

الباب الأول: في قواعد الملك والوصايا والآداب والحكم المرشدة إلى طرق الصواب ؛

الباب الثاني: في قواعد الملك وأركانه وما يحتاج الملك إليه في قوام سلطانه ؛

الباب الثالث : في الأوصاف التي هي نظام الملك وكماله وبهجته وجماله ؛

الباب الرابع : في الفراسة ، وهي خاتمة السياسة ، فهذه عدة الابواب »[1] .

وعاد فحافظ عليه في متن كتابه محافظةً دقيقةً ، جاعلاً كل باب ـ باستثناء الباب الأخير ـ في أربعة فصول :

فالباب الأول فيه أربع توصيات : الأولى إلى الاتصاف بالعدل ، والثانية إلى تغليب العقل على الهوى ، والثالثة إلى حفظ المال ، والرابعة إلى حفظ الجيوش والأحبار ؛ والباب الثاني فيه أربع قواعد لحفظ الملك . قاعدة العقل وقاعدة السياسة ، وقاعدة العدل ، وقاعدة جمع المال والجيش ؛ والباب الثالث فيه اربعة أوصاف محمودة للملك وهي : الشجاعة والكرم والحلم والعفو .

حتى إذا وجد أن هناك تداخلاً في الموضوعات بين فصل وفصل أو بين باب وباب ، أسرع إلى الإشارة إلى أن بعض هذا الموضوع أو ذاك قد مرّ من قبل ، كأن يقول « وقد ذكرنا لك ترتيب الجيش في قاعدة السياسة »[2] ، أو يقول « وقد قدمنا لك أنه لا ينبغي لك أن تخاطر بنفسك »[3] ، أو يقول « كما أشرنا لذلك في باب السياسة »[4] ؛ فهذا وأمثاله[5] يدل على شدة وعي أبي حمّو بالبناء الذي اختاره لكتابه ورغبته في الا يختلّ ذاك البناء[6] ،ويؤكدأن أباحمّو بنى كتابه بناء على منهجمتصور واضح في ذهنه . فاذا أضفنا إلى ذلك أن مبنى الكتاب لا يتفق مع أي مبنى لأي كتاب آخر وصلنا في السياسة ـ فيما وصل إليه اطلاعي ـ أدركنا أصالة الإطار العام لفكر أبي حمّو السياسي واستقلاله من المؤثرات الخارجية التي كان يمكن أن تدخل على الكتاب من النقل عن المصادر .

وعندما يحاول الدارس أن يتلمس مدى الأصالة في فكر أبي حمّو السياسي في تفصيلاته ، فانه لا يسعه

١ الواسطه ٣ ـ ٤

٢ الواسطه ١٢٣

٣ الواسطه ١٣٠

٤ الواسطة ١٥٠

٥ انظر مثلا الواسطة ١٥١ و ١٥٣

٦ لقد استطاع ابو حمّو ـ على وجه الاجمال ـ ان يحافظ على سلامة بناء كتابه ، وعدم إصابته بالتكرار الكثير ، ولكن هناك نصا طويلا (ص ٦٠ ـ ٦٣) عاد فكرره حرفيا دون لزوم (ص ١١٩ ـ ١٢١) وهذا ـ فيما يبدو لي ـ ليس من عمل المؤلف وإنما من اضطراب أوراق المخطوط الذي طبع عنه الكتاب . كذلك تكررت ثلاث فقرات قصيرة عن دور الوزير وما هي الاشياء التي يشبّه بها (ص ٣٤) في ص ١٠٤ ، ولكن هذه لم تؤثر في بناء الكتاب غير ان النص الوحيد الذي اصاب البناء بالخلل الحقيقي هو النص الطويل المنقول عن المنهج المسلوك (ص ١١١ ـ ١١٥) ، فهذا ادخل موضوعات متنوعة غير ذات صلة مباشرة بالموضوع الأصلي في النص

إلا أن يسجّل النقاط التالية بالنسبة لكمية أخذه من المصادر وطبيعته :

١ ـ إن ابا حمّو ينقل من أماكن متباعدة من المصدر الواحد ويدرجها في مكان واحد في كتابه (مثل ص : ٧٨ ، فإن فيها نقولاً عن الطرطوشي ص : ٢٠٨ و ٢٩٩) .

٢ ـ إنه ينقل عن غير مصدر في مكان واحد من كتابه (مثل ص ٧٣ ـ ٧٨ ، فإن النقل فيها يتراوح بين الطرطوشي والعقد والمنهج المسلوك فالطرطوشي مرة ثانية) .

٣ ـ إنه ينقل قصة أو حكمة مذكورة في أحد المصادر تحت أحد الأبواب فيضعها هو في باب آخر غير ذلك الباب (مثل قصة حصن الاركن ، فان صاحب المنهج المسلوك يوردها تحت باب المشورة ، فيما يوردها أبو حمّو تحت باب الوزير) .

٤ ـ إنه يُعمل يد الانتقاء بشدة فيما يأخذه عن المصادر ، فيسقط منها أشياء كثيرة كان الدارس يتوقع أن يجدها لديه ، بسبب كثرة ورودها في كتب السياسة المؤلّفة قبل ، حتى لقد أصبحت « كلاسيكية » الورود هنالك (ومن بينها مصادر أبي حمّو نفسه) ، وذلك مثل الاستشهاد بالآيات القرآنية ، فإن ورودها نادر حداً لدى أبي حمّو بينما هو كثير حداً في كتب السياسة الأخرى ، وكذلك الشأن بالنسبة للحديث النبوي ـ وإن كان أبو حمّو يقوم بالاستشهاد به أكثر . ومثل هذا طرق الموضوعات التي اصبحت « كلاسيكية » أيضاً في بعض الفصول المعينة من كتب السياسة ، مثل قسمة الوزارة إلى وزارة تفويض ووزارة تنفيذ ، فان هذه لا وجود لها في كتاب أبي حمّو) .

٥ ـ وبالمقابل فإن أبا حمّو يعالج العديد من الموضوعات المطروقة كثيراً في كتب السياسة معالجةً جديدةً ، مخالفة لمعالجة كتّاب السياسة المسلمين وغيرهم لها ، وذلك بخاصة في الأبواب الاخلاقية ، فإنها عنده لا تظل أبواباً أخلاقيةً وَعْظيةً صرفاً ، وإنما تلبس لباساً فلسفياً ؛ فالشجاعة تنقسم في أربعة أقسام : الشجاعة التي يصحبها الراي ، والشحاعة التي لا يصحبها العقل ويصحبها الرأى ، والشجاعة المتوسطة ، والشجاعة التي لا يصحبها العقل ولا الرأي (ص : ١٢٩ ـ ١٣٥) ؛ والكرم يكون أيضاً على أربعة أنواع في الملوك ، فمنهم من يكون كريماً كرماً متوسطاً ، ومنهم من يكرم على رعيته دون نفسه وأهل بيته ، ومنهم من يكرم على نفسه وأهل بيته دون رعيته ومهم من يحتكر المال بكليته ولا يكرم لا على خاصته ولا على رعيته (ص : ١٣٦ ـ ١٣٩) وكذلك الحال بالنسبة للحلم والعفو وغير ذلك أيضا .

٦ ـ كذلك لا يكتفي أبو حمّو بإيراد الأمثلة التي تذكرها المصادر للتدليل على الأفكار الرئيسية في كتابه ، وإنما يلجأ في كثير من الأحيان إلى إيراد أمثلة عليها من أحداث وقعت في زمانه أو قبل زمانه بقليل ، ـ أحداث لم نجد أحداً غيره من كتّاب السياسة يستفيد منها من حيث أنها تمثّل عبرة يجب أن يَعتبر السياسيون أو الملوك بها ، وذلك مثل حديثه عن وقعة أبي الحسن المريني والطاغية أذفونش في وقعة طريف (سنة ٧٤١) (ص : ١٣٢ ـ ١٣٣) وحديثه عن أبي تاشفين بن أبي حمّو الأول الزيّاني وإخفاقه في ردّ المريني عن احتلال بلاده لأنه فرّط في الجيش وعني بجمع المال (ص : ١٢٥ ـ ١٢٦) وغير ذلك . بل إنه استشهد بما وقع له هو نفسه من أحداث ، مثل تفرسه في عبد الله بن عمر وزير ملك المغرب ورسوله إليه (سنة ٧٦١) مثلاً على وجوب التفرّس بالسفراء (ص : ١٥٨ ـ ١٦٠) ، ومثل

رواية حكاية حاله عندما خاطر بنفسه من تونس إلى تلمسان طلباً لسلطانه (ص : ١٣ ـ ١٥) مثلاً على ضرورة المخاطرة في سبيل السلطان . وهذا كله مما يدل على حسن استيعاب أبي حمّو للمواقف والآراء التي يتحدث عنها ، بحيث أن التمثيل عليها من دون الرجوع إلى المصادر يجيء طبيعياً دقيقاً معاً .

فأبو حمّو إذن نقل في كتابه عن المصادر في السياسة وغيرها عند العرب إلا أن هذه المصادر لم تستعبده ، بل كان هو الذي يطوّع مادتها بحسب حاجته إليها وتصوره لفائدتها ، فيأخذ منها ما يدخل ضمن إطار نظريته الخاصة في السياسة بوعي شديد ليبرز به خطوط النظرية هذه . فإذا عرفنا أن نسبة المنقول عن المصادر لا يزيد بكثير على خُمس مادة الكتاب ، وأن سائر الكتاب من عمل أبي حمّو نفسه بالضرورة ، ادركنا أن حظ نظرية ابي حمّو السياسية من الأصالة كبير جدا ، وأن كتاب « واسطة السلوك في سياسة الملوك » خير ما يمثل اصالة هذه النظرية .

* * *

وإذا شاء الدارس أن يتلمّس السبب وراء هذا القدر الكبير من الأصالة في نظرية أبي حمّو السياسية ـ رغم توفّر العديد من المصادر السياسية النظرية لديه ، وعدم تحرّجه من النقل عن تلك المصادر حرفياً في بعض الأحيان ـ فإن عليه أن ينظر في مدى العلاقة بين تجربة أبي حمّو السياسية في الواقع وحديثه النظري عن السياسة في كتابه. ذلك أن أبا حمّو كان هو نفسه ملكاً، خلافاً للغالبية العظمى ممن كتبوا في السياسة قبله من المسلمين وغير المسلمين ، وكان قد شرع في كتابة كتابه بعد انقضاء إحدى عشرة سنة على تولّيه الملك ـ على الأقل ـ (٧٦٠ ـ ٧٧١) ، فكانت قد توفرت له تجربة عريضة في الحكم ، كان من الممكن أن تؤثر عليه وهو يصوغ نظريته عنه ، ومن خلال هذه التجربة ونجاح أبي حمّو في خوض غمراتها ، نشأ لديه شعور بالرضا عن الذات ، جعله يرى في نفسه ما يمكن أن نسميه « الملك المثالي » ؛ فهو يصرّح في أحد الاماكن من كتابه بعبارة ناصعة أنه الملك المثالي الذي يجب على الملك أن يقتدي به وذلك في قوله « فكذلك ينبغي لك أن تقتدي بكل أفعالنا ، ويؤول أمرك إلى ما آل إليه مآلنا » (ص : ١٩) . وقد قام في أماكن عديدة من كتابه بالنصّ على أن تصرّفه هو التصرّف السليم الذي على ابنه (أو على الملك) اتّباعه ، فقال « وهذا يا بني هو رأينا . . . فعلى هذا المنحى يكون سيرك ، فيرجى من الله خيرك » (ص : ٥ و ٧) ، وقال « نظمنا في الشوق إلى . . . المقام الشريف . . . قصيدة . فاحذُ يا بنيّ على هذا المثال ، واسجح على هذا المنوال » (ص: ١٠و١١)، وقال«واتبع آثارنا في القيام بليلة مولد النبي عليه السلام . . . » (ص : ١٦٧) . كذلك استشهد غير مرة على القواعد السياسية الواجب على الملك اتباعها بما فعله هو من التصرفات الحميدة عندما كان في السلطان ، فاستشهد بمخاطرته من تونس إلى تلمسان على القاعدة القائلة إن المخاطرة في سبيل السلطان هي الموقف الوحيد الذي تُحمد فيه المخاطرة (ص : ١٣ ـ ١٩) ، واستدلَّ على كيفية التفرّس بالرسل من الملوك لاجل الاطلاع على خفايا النوايا لدى سلاطينهم بما فعله هو ووزيره عبد الله بن مسلم (ـ ٧٦٥) لدى وصول الوزير عمر بن عبد الله إليهما رسولاً من قِبَل ملك المغرب أبي سالم المريني (ـ ٧٦٢) ؛ بل انه استغلّ كتابه مرات عديدة ليسجل فيه قصائد من شعره في مختلف الموضوعات الدينية وغير الدينية (ص : ٥ ـ ٧ و ١٠ ـ ١١ و ١٥ ـ ١٩ و ١٦٧ ـ ١٧٤) مفتخراً بتلك القصائد ، وحاضّاً ابنه على نظم مثلها إذا

توفرت لديه الموهبة الشعرية (ص : ١٦٧) ومعتبراً أن القدرة على نظمها مما يزيد الملك جمالا إلى جمال وكمالا إلى كمال (ص : ١٦٧) .

والناظر في تاريخ أبي حمّو من ناحية وفي نظريته السياسية من ناحية أخرى يجد أن العلاقة بين تجربة أبي حمّو السياسية في الواقع ونظريته في السياسة كما عرضها في كتاب الواسطة علاقة وثيقة جداً ، تحدَّدتْ فيها خيوطُ النظرية إلى حد بعيد بمقدار ما كان الواقع يمدها به من أبعاد ، حتى ليكاد كتاب الواسطة أن يكون هو الوجه النظري لما كان يطبّقه أبو حمّو في الواقع ، أو لما كان يرغب ان يطبقه في الواقع واخفق فيه . ـ أقول « ليكاد » ، لأن الكتاب يحمل دون شك أثراً آخر ينصاف إلى الواقع في تكوين نظرية أبي حمّو ، وهو الأثر الثقافي المستمد من الاطلاع ـ ولا أقول من المصادر التي نقل أبو حمّو عنها ـ وقد ظهر هذا الأثر جلياً في مكان بارز من النظرية ، وذلك لدى اعتماد أبي حمّو القاعدة الرباعية في الحديث عن الناحية الخلقية للملك . وفيما عدا ذلك ، كان الواقع السياسي لأبي حمّو هو الذي يحرّك نظريته في كتابه . فهذا الواقع هو الذي وجّه بعض تفصيلات تلك النظرية في الكتاب ، مثل اعتبار المخاطرة في سبيل السلطان استثناءً مرخّصاً منه للملك من بين سائر أنواع المخاطرة ؛ وهو الذي أثّر في تركيب أقسام الكتاب ، مثل غلبة المنظور البيروقراطي على أي منظور اخر لدى الحديث عن الرعيّة ؛ وهو الذي قرر حجم الحديث عن الموضوعات المتعلقة بالنظرية في الكتاب ، مثل كبر حجم الأجزاء المخصصة للتحدث عن الجيش ودوره ضد العدوّ في مقابل الحجم الصغير الذي يحتلّه الحديث عن العمران ؛ وذلك هو نفسه الذي حدّد توزيع الموضوعات في الكتاب ، بحيث اجتمع الحديث عن الجيش والمال في فصل واحد غير مرة هناك ؛ ثم إنه ـ وهذا هو الأهمّ ـ هو الذي قرر القاعدة الأساسية التي ترتكز إليها نظرية أبي حمّو السياسية ، كما يجيء توضيح ذلك فيما يلي .

وليس من السهل على قارىء كتاب واسطة السلوك أن يكتشف النظرية السياسية لأبي حمّو . ذلك أن الكتاب ، وإن كان واضح المبنى فإنه متكلّف التعبير ، متداخل الفقرات ، متشابك الموضوعات ، قد لا يدل عنوان الفصل منه على كل ما سيرد فيه ، بينما قد يرد في العنوان ما يستأثر بجانب غير رئيسي مما قد يجيء تحته ، وقد يستغرق الحديث عن أفكار متعددة أسطراً معدودة ، بينما يستغرق التمثيل على فكرة واحدة صفحات عديدة ، ثم قد يتحدث في المكان الواحد عن أمور عدة ، بينما يتحدث عن الموضوع الواحد في أماكن متفرقة . هذا فضلاً عن أن بعض الرتابة في النغمة والتساوي في المعالجة ، كليهما يجعل تمييز المهمّ من الأهم أمراً عسيراً . من أجل ذلك ، كان على الدارس الذي يريد أن يكتشف النظرية السياسية لأبي حمّو أن يتجاوز المبنى الذي أسس عليه كتاب الواسطة ، وأن يعيد بناءه بناءً ذهنياً جديدا ذا بُعد فكري واضح المعالم . ولعل أفضل ما يمكن للدارس أن يفعله في هذا المجال ، أن يحاول تلمُّس المنطلق الفكري الأساسي الذي ينطلق منه أبو حمّو ، أعني المنطلق الذي يدور حوله كل شيء آخر في الكتاب ، فإنه بهذه الطريقة يستطيع أن ينظم فرائد الكتاب الموزعة في عقد منتظم الفقرات ، ويخرج بالنظرية قائمةَ البنيان ، خاليةً من التداخل في الأفكار .[1]

١ ترد معظم عبارات الكتاب غير المنقولة من المصادر في صيغة الخطاب ، وبدأ بتعبير « يا بني » ، والمقصود بهذا طبعا ولد ابي حمّو الامير أبو تاشفين . وقد رأيت أن استعمل في الحديث عن الاراء المعبر عنها بمثلها لفظ « الملك » لان المقصود ـ

والمفتاح الأساسي الذي يمكن أن يقود الدارس الى اكتشاف منطلق أبي حمّو الفكري ، هو قوله في مقدمته على كتابه إنه ضمّن كتابه « وصايا حكمية وسياسة عملية علمية ، مما تختص به الملوك وتنتظم به أمورهم انتظام السلوك » (ص : ٣) . فالملك وانتظام أمره في دولته هو همُّ أبي حمّو الأكبر . فاذا انطلق الدارس من هذه النقطة ، وحاول أن يرى كتاب أبي حمّو من خلالها ، فانه يخرج باستنتاج محدد يفيد أن نظرية أبي حمّو السياسية ترتكز على قاعدة أساسية مؤداها أن الملك إذا وجد في موضع الملك ، فان كل شيء حوله يمكن أن يؤثر في مقدّراته يجب أن يتحول لحمايته والمحافظة عليه وإعزازه ونصره في الداخل والخارج ، في السلم والحرب . والشخص الوحيد الذي يجب عليه أن يدير دفة الأشياء بحيث تتجه في صالح الملك هو الملك نفسه ، إذ هو المدار الذي تدور حوله كل الأفلاك ، ومفتاح هذه الأفلاك جميعها في يده ، وما عليه إلا أن يحسن إدارتها ووضعها في مدارها الصحيح لكي تصير في خدمة سلامته ودوام دولته .

والناظر في هذه القاعدة الأساسية لنظرية أبي حمّو السياسية ، لا يسعه إلا أن يلمح فيها أثر التجربة السياسية لأبي حمّو في الواقع ظاهراً حلياً . فان الصعوبة التي واجهها أبو حمّو ابتداءً في الوصول الى السلطان ، وتعرض سلامته للتهديد غير مرة في المعارك العديدة التي خاضها ، وطرده مرة بعد مرة عن سلطانه ، حتى لقد كاد هذا السلطان يؤذن بالزوال ـ كل هذه العوامل كان لها أثر عظيم في تضخيم أهمية سلامة الملك ودوام سلطانه لدى أبي حمّو ، فكانت هي ـ قبل أي شيء آخر الباعث الذي أملى على أبي حمّو تصرفاته في حياته السياسية ، كما كانت هاجسه الاكبر الذي فرض نفسه على نظريته السياسية .

وحيث كان الأمر كذلك ، فقد أخذ أبو حمّو على عاتقه أن يشرح للملك كيف يحافظ على نفسه وكيف يحرّك الأشياء من حوله بحيث تساعده على البقاء في ملكه . فتعرَّض لجميع العناصر التي برهنت تجربته على أنها تؤثر في مقدرات الملك ، وأوضح للملك كيف يتصرف تجاه كل عنصر منها ، فتدوم له سلامته ، ويبقى سلطانه .

والناظر فيما تعرض له أبو حمّو من هذه العناصر يجد أنها تقع في خمس مجموعات رئيسية هي :

(١) خُلُق الملك ، وقاعدة النجاح فيها الالتزام بقواعد أخلاقية محددة ؛
(٢) رعية الملك ، والعنصر الفعّال فيها يقوم على القاعدة البيروقراطية ؛
(٣) ثم مال الملك ، ومن خلاله شرح أبو حمّو القاعدة الاقتصادية للملك ؛
(٤) ثم الجيش ـ العدو ، وكان أداة أبي حمّو لتبيان القاعدة العسكرية للملك ؛
(٥) ثم فراسة الملك الجارية في جميع العناصر السابقة والمكونة القاعدة السيكولوجية للملك .

أما القاعدة المنسية في كل هذا البناء ، فقد كانت القاعدة الحضارية المبنية على العمران ، وتلك قاعدة لا يكاد يكون لها وجود في سياسة أبي حمّو النظرية ، نظراً لأن تأثيرها المباشر على سلامة الملك ودوام

= بالمبادىء السياسية في الكتاب تربية ولي العهد الذي سيصبح ملكاً ، ثم إن أبا حمّو يستعمل لفظ « الملك » في الخطاب أحياناً لأنه هو مدار تفكيره عامة

سلطانه تأثير ضعيف جداً ، وهذا أمر إن دل على شيء فإنه يدل على أثر الواقع السياسي لأبي حمّو - مرة أخرى - في تفكيره النظري السياسي كما يؤكد ما ذهبتُ إليه من تحديدٍ للقاعدة الاساسية لنظرية أبي حمّو السياسية .

* * *

١ ـ خلق الملك : القاعدة الرباعية

يعتبر خلق الملك من القواعد الأساسية لنجاح الملك في نظر أبي حمّو ، وقد ورد في كتابه العديد من الصفات التي يتطلب من الملك أن يتحلى بها ، منها ما هو ديني الصبغة ، مثل الديانة والتقوى وطاعة الله وذكره وحسن التسليم له وفعل الخير والعفة وعدم الاغترار بالدنيا أو الاستسلام للذاتها وشهواتها ، تلك الشهوات المفسدة للدين والعقل (ص: ٤ و ٥ و ٧ و ٢٠ و ٢١ و ٢٩) - ومنها ما هو أكثر عمومية مثل الصدق والوفاء بالوعد (ص: ١٩) . ويتطلب أبو حمو من الملك أن يكون حيّياً ، وقوراً ، مهيباً ، لا يكثر من الدخول إلى الحمام ، ولا يُسرف في الضحك بل يكتفي بالابتسام ، ولا يكثر من الكلام وإنما يؤثر عليه الصمت ، ولا يستخفه اللعب في الميدان فيتزيّد فيه ويخرج بذلك عن الاتّزان المطلوب منه (ص : ٤ و ٧ و ١٩ ـ ٢٠) . وهو يحذّر الملك من أن يتصف بالعجب وحبث السريرة والشكر لنفسه والمخالفة لنصيحه ، إذ هذه صفات تؤديه مؤدى الهلاك (ص : ٤ و ٥ و ٢٠ و ١٢٢) . ونظراً لأن الملك يتولى منصباً سياسياً ، فإن هناك صفات كبرى تتعلق بوظيفته لا بد من توفّرها فيه حتى ينجح في المحافظة على ملكه ، صفات على رأسها العقل والعدل والشجاعة والحلم والكرم والعفو ، بما ينضاف إليها من الحزم وحسن التدبّر للأمور والفكرة والروية والمشورة واليقظة وعدم الغفلة (ص : ٤ و ٥ و ٧ و ٢١ ـ ٢٣ و ١٢٩ ـ ١٣٩) .

وقد كان أبو حمّو يتحدث عن هذه الصفات حديثَ العارف بقيمتها ، إلا أن تجربته في الواقع لم تكن وحدها هي التي جعلته يتحدث عنها ، وإنما كان لثقافته في الأخلاق يد في التوقف عندها . وهذا أمر يجد الدارس دليله في أمرين ؛ الأول : في تمييز أبي حمّو الضمني بين فضائل ثانوية يستحسن أن يكون الملك متصفاً بها ، وفضائل كبرى من الضروري أن يكون الملك متخلّقاً بها ، والثاني : في كيفية معالجة أبي حمّو لهذه الفضائل الكبرى في كتابه . أما التمييز بين الثانوي والضروري فهو واضح في عدم تخصيصه الحديث في فصول مستقلة سوى لفضائل العقل والعدل والشجاعة والكرم والحلم والعفو ؛ وأما كيفية معالجته لهذه الفضائل الكبرى فهو بإقامتها على القاعدة الفلسفية الرباعية في الأخلاق ، تلك القاعدة تنصّ على إرجاع أصول الأشياء إلى ثلاثة عناصر يجمعها كلها عنصر واحد ، فتكون النتيجة وجود أربعة عناصر أساسية لها . وهذه الفكرة مستمدة من نظرية أفلاطون في الفضيلة ، إذ يرى أفلاطون أن هناك ثلاث فضائل كبرى تقابل القوى الثلاث للنفس الإنسانية : هنالك الحكمة والشجاعة والعفة ، وهذه كلها إذا اجتمعت معاً حققت الفضيلة الرابعة وهي العدالة . وقد استغل المفكرون المسلمون هذه النظرية في ميادين مختلفة ، فأخذها قدامة بن جعفر (ـ ٣٢٦) وطبّقها على النقد الادبي معتبراً أن الشعر يدور حول هذه الفضائل الكبرى ومتفرّعاتها إن كان مدحاً ، وحول نقيضاتها إن كان هجاء ، وأنه لذلك

لا يتعدى القاعدة الأخلاقية[1] . وجعل مسكويه (ـ ٥٢٩) هذه الفكرة محوراً لفلسفته الأخلاقية ، مازجاً بينها وبين نظرية أرسطوطاليس في اعتبار الفضيلة وسطاً بين طرفين[2] . وترددت هذه الفكرة عند كثير من مفكري المسلمين حتى كادت تصبح عامة .

وقد تناول أبو حمّو هذه القاعدة وطبّقها على علم السياسة في نطاق الأخلاق (وكذلك كان غرض واضع هذه النظرية وهو أفلاطون ، أعني تطبيقها قبل كل شيء على الصعيد السياسي) ، ولعله أول من استوحى ما جاء في الوصية المنسوبة إلى أرسطوطاليس يوصي بها الاسكندر كما سوف نرى . وقد سيطرت هذه القاعدة الرباعية على أبي حمّو بشكل ظهر واضحاً في كتابه كله ، وليس وحسبُ في حديثه عن الفضائل الكبرى ، فبنى كتابه نفسه على أربعة أبواب ، وقسّم كلّ باب ـ باستثناء الباب الأخير ـ في أربعة فصول ؛ وعندما جاء ليتحدث عن كل فضيلة من الفضائل الكبرى جعلها تقع في أربعة احتمالات ، وهذا بالذات هو الذي يهمّنا في هذا المقام .

وأولى الفضائل التي تحدث عنها أبو حمّو في فصل خاص وَتَطلَّبَ وجودَها صرورةً في الملك كانت فضيلة العقل ، وقد مدح في مطلع الفصل العقل ، واستشهد على فضله بحديث قدسي وأحاديث نبوية وأقوال للصحابة والتابعين (ص : ٢٣) . ثم قرر أنه « بالعقل تكتسب الفضائل وتجتنب الرذائل » (ص : ٢٣) وانه « بالعقل يجمع بين الدنيا والآخرة » (ص : ٢٣) ومن ثَم كان العقل ـ سواءً كان غريزياً أم مكتسباً ـ (ص : ٢٢) من الضروريات اللازمة للملك ، تجعل حاتم الملك في يده دون غيره (ص : ٢٣) .

وبعد ذلك قسم أبو حمّو الملوك بحسب العقل في أربعة أقسام: ملك له عقل يصلح به دنياه وأخراه وملك له عقل يصلح به دنياه دون آخرته ، وملك له عقل يصلح به أخراه دون دنياه ، وملك له عقل لا يصلح به دنياه ولا آخرته (ص : ٢٣) . أما الملك الأول فهو الملك الوحيد الذي يحتوي على « العقل التام » (ص : ٢٣) ، وعلامته أن يكون الملك فيما بينه وبين نفسه حسن السريرة ، وأن يكون مع رعيته حسن السيرة ، مؤثراً عقله على هواه ، محباً لرعيته ما يحبه لنفسه ، وهذا العقل إذا توفر في الملك يبقى ذكره بعد أن يموت ، ومثاله بين خلفاء المسلمين عمر بن عبد العزيز (ص : ٢٣ ـ ٢٤) . أما الملك الثاني فإن عقله غير تام ، تصلح به دنياه دون آخرته ، وهذا يرشد الملك إلى حسن السياسة مع الرعية فتحبه الرعية وتأنس به ، وتعمل على بقاء مملكته ، ومثاله ملوك الفرس من العجم وأبو جعفر المنصور من المسلمين[3] ، فإنهم أقاموا سياسات عظيمة ، لكنهم أضاعوا في نهاية الأمر أخراهم (ص : ٢٦ ـ ٢٩) . أما الملك الثالث ، فإنه ذو عقل ناقص يجعل الملك ينصرف إلى العبادة والزهادة ، فيهمل أمر رعيته ودولته ، فتسود الفوضى في دياره ، ولا يلبث أن يملك عليه عدوُّه بلادَه فيكون قد تَعَجَّلَ هلكه

١ انظر نقد الشعر لقدامة بن جعفر (تحقيق بوبيباكر ، ليدن: بريل ، ١٩٥٦) : ٢٩ ـ ٣١ .
٢ انظر : تهذيب الأخلاق لأبي علي مسكويه (تحقيق قسطنطين زريق ، بيروت : الجامعة الاميركية في بيروت ، ١٩٦٦) : ٦٠ .
٣ اعتبار أبي حمّو أبا جعفر المنصور ممن نالوا الدنيا دون الآخرة أمر يستدعي التوقف ويحير القارئ ، إذ لا يكاد يجد له سبباً مفهوماً .

بيده . أما الملك الرابع فإنه يسيء إلى الدين والرعية وينصرف إلى الملذات ، فلا يلبث الناس أن يزيلوه عن ملكه قهراً ، ومثاله بين خلفاء المسلمين الوليد بن يزيد والأمين بن الرشيد (ص : ٢٩ - ٣١) . وقد نصح أبو حمّو الملك أن يكون في عقله مثل الملك الأول ، حتى ينال الآخرة الى جانب الدنيا .

ويشكّل « العدل » الفضيلة الكبرى في فضائل الدنيا لدى أبي حمّو ، ولذلك يورد عدداً كبيراً من الأحاديث والحكم في شأنه ، مؤداها جميعاً أن العدل هو الضمان الأكبر لدوام المملكة ، بل إنه يبدأ كتابه كله بقوله « اعلم يا بني أن العدل سراج الدولة ، فلا تطفِ سراج العدل بريح الظلم ، فان ريح الظلم اذا عصفت قصفت ، وريح العدل إذا هبّت ربت ، ومن شروط الإمارة العدل في الاحكام » (ص : ٤) ، فالعدل « أسُّ الدولة . . . ورأسُ السياسة ومدار الرياسة » (ص : ١٩٩) . ثم يعود فيجعل العدل ضماناً لحياة الملك نفسها : « يا بني من تدرّع بدرع العدل وُقي شر العدى، ومن تلبّس الجَوْر سُقي كأس الردى » (ص : ٥) ، فالعدل خير من ماء الحياة ، وهو كنز الأمير الذي لا يفنى (ص : ٥) ، والأساس الذي يقوم عليه الملك كله ، وقد قالت الحكماء « الملك بناءٌ والعدل أساسه ، فاذا قوي الأساس دام البناء ، وإن ضعف الأساس انهار البناء ، فلا سلطان إلا بجيش ، ولا جيش إلا بمال ، ولا مال إلا بجبايا ، ولا جبايا إلا بعمارة ، ولا عمارة إلا بالعدل » (ص : ١١٨) .

وعندما حكّم أبو حمّو القاعدة الرباعية في العدل قال إن الملك يكون بالنسبة إلى العدل مراعياً إما لنفسه وخاصته ورعيته ، أو مراعياً لخاصته وأقاربه دون رعيته ، أو مراعياً لرعيته بخاصة ، أو تاركاً للعدل في جميع الأحوال (ص : ١١٩ - ١٢١) . وأفضل الملوك من أقام العدل في نفسه وخاصته ورعيته ، ومثاله بين خلفاء المسلمين عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز ، وبهما يجب أن يقتدي الملك دائماً (ص : ١١٩ - ١٢٠) ، إذ من العدل أيضاً أن يقام العدل على جميع الناس دون استثناء .

ويختلف العدل عن العقل في أنه لا يعالج هو وحده على أساس القاعدة الرباعية وحسب ، بل تعالج فضائل أربع أخرى هي الشجاعة والكرم والحلم والعفو على أساس صلتها بالعدل بطريقة أو بأخرى ، بعد أن تكون كل واحدة منها قد عولجت بناء على القاعدة الرباعية ذاتها . وإنما كان ذلك كذلك لأن للعدل صلة أساسية بالتوسط أو الاعتدال ، فضلاً عن المساواة في المعاملة ، وكلا المعنيين ظهر في معالجة أبي حمّو للفضائل الأربع المذكورة .

أما الشجاعة فإن أبا حمّو مدحها بشدة في مقدمة الفصل الذي خصصه لها قائلاً إنها « وصف محمود وبها يتفاخر الوجود » (ص : ١٢٩) وجعلها مقترنة بالكرم ، متجافية عن البخل : « واعلم بأن الشجاعة والكرم أخَوان ، كما أن الجبن والبخل أخَوان ، ودليلهما أن الشجاع يجود بنفسه فأحرى أن يجود بماله ، والبخيل يبخل بماله فكيف يجود بنفسه » (ص : ١٢٩) . وقد جعل الشجاعة بحسب القاعدة الرباعية إما شجاعة يصحبها رأي وعقل (ص : ١٢٩ - ١٣٠) وإما شجاعة لا يصحبها عقل ويصحبها رأي (ص : ١٣٤) وإما شجاعة غير مفرطة (ص : ١٣٥) واما شجاعة لا يصحبها رأي ولا عقل « فهي في الحقيقة هور » (ص : ١٣٥) . وهذا التقسيم الرباعي غير متوازي الفقرات تماماً ، وأبو حمّو يرى أن الاقسام الثلاثة الأولى منه مفيدة للملك ، من دون القسم الأخير ، وهذا يعني نفي التطرف والدعوة إلى التوسط ، أو العدل .

وأوضحُ من فضيلة الشجاعة اقتراناً بالعدل فضائل الكرم والحلم والعفو ، إذ أن أبا حمّو ـ خلافاً للمعتاد لدى كتّاب السياسة من المسلمين ـ لا يرى أنها من الصفات الواجب توفرها ـ هكذا على الاطلاق ـ في الملك ، وإنما يرى أن اقامة العدل في استعمالها شرط أساسي لكونها مستحبة أو مستهجنة لدى الملك . وهو يقسم كل واحدة من هذه الفضائل في أربعة أقسام ، فيرفض ثلاثة منها ويستبقي واحدة ، مقرراً أنها تمثّل « المعادلة » التي يجب على الملك أن يحرص عليها عندما يتمتع بتلك الصفة .

أما بالنسبة إلى الكرم فإن الملوك تنقسم بالنسبة له في أربعة أقسام هي نفسها الأقسام الأربعة ـ حرفياً تقريباً ـ التي وردت في « الوصية إلى الاسكندر»، إذ كانت الوصية : « الملوك أربعة : ملك سخي على نفسه سخي على رعيته ، وملك سخي على نفسه لئيم على رعيته ، وملك لئيم على نفسه لئيم على رعيته ، وملك لئيم على نفسه سخي على رعيته »[1] ، فإن هذا يوازي تماماً ما قاله أبو حمّو : إن الملوك إما ملك كريم على نفسه ورعيته ، أو ملك كريم على رعيته دون نفسه وخاصته وأهل بيته ، أو ملك كريم على نفسه وأهله دون رعيته ، أو ملك لا يتكرم إلا على نفسه لا على خاصته ولا رعيته (ص : ١٣٦ ـ ١٣٧) . وبذلك يكون الكرم أحياناً في موضع الذم وأحياناً في موضع المدح ، ويكون أبو حمّو متّبعاً للنظرية اليونانية في الأخلاق ، معدلاً في الاتجاه العام لدى كتّاب السياسة المسلمين في تطلّب الفضائل الكبيرة مطلقةً دون قيد في الملوك أو من نزل منازلهم .

فصحيح أن الكرم بالنسبة لأبي حمّو محمود والبخل مذموم (ص : ١٣٦) ، إلا أن الملك الذي يكون كريماً على رعيته دون نفسه وأهل بيته أيضاً مذموم ، وكذلك الملك الذي يكرم على نفسه وأهل بيته دون رعيته (ص : ١٣٧) ؛ ولا يحسن كرم الملك إلا إذا كان الملك عادلاً في توزيعه بين نفسه وأهل بيته ورعيته ، متوسطاً غير مسرف ولا مفرّط في الانفاق في دربه (ص : ١٣٦) . اذ ذاك يكون الكرم وسيلة الملك إلى قلوب الناس ، فتحبه النفوس وتميل إليه القلوب وتخضع الرؤوس ؛ قال أبو حمّو : « وفي الحديث : جُبِلَت القلوب على حبِّ مَن أحسنَ إليها ، وبُغض مَن أساء إليها ، والاحسان أملك شيء للانسان » (ص : ١٣٦) . والملك إذا كان كريماً ، عادلاً في كرمه ، يهرع الناس إليه من جميع الآفاق ، ويكثر أنصاره ، وتتوافر جنده ، ويعظم مجده ، ويقل معانده ، ويقهر حاسده ، وتتسع أوطانه (ص : ١٣٦) .

وموقف أبي حمّو من الحلم يشبه موقفه من الكرم ، فهو يعترف بأنه من الصفات الحميدة (ص : ١٣٧) ، إلا أنه يرى أنه لا يكون صحيحاً إلا إذا طبّقه الملك على رعيته وخاصته ، « لأن من العدل المساواةَ في الأحكام بين الخاص والعام » (ص : ١٣٨) . أما إذا اضطرب الحلم لدى الملك فانه يكون « من طبع المجانين » (ص : ١٣٩) ، وكذلك إذا اختلّ حلمه بين حلم على الخاصة وحدها حيناً ، وحلم على العامة وحدها حيناً آخر (ص : ١٣٨ ـ ١٣٩) .

والعفو أيضا في نظر أبي حمّو من الصفات المحمودة المطلوب توفرها لدى الملك في معاملته للرعية

١ كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار ، ضمن كتاب الاصول اليونانية لنظريات السياسية في الاسلام ، الجزء الاول (تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٥٤) ، ٧٣ .

(ص : ١٣٩) . إلا أنه إذا كان موّجهاً إلى مَن لا يستحق العفو فهو مذموم (ص : ١٤١) وكذلك إذا كان موجهاً إلى مَن يستحق العفو ومن لا يستحق العفو (ص : ١٤٠) ؛ وإذا ظهر بشكل تخفيف عام للأحكام على الناس يكون الملك لا تاركاً للعقوبة ولا مفرطاً فيها (ص : ١٤٠) ؛ وإنما يجب على الملك أن يعفو عمن يستحق العفو ويعاقب من يستحق العقوبة (ص : ١٣٩) ، فيكون بذلك محققاً للعدل في العفو قبل كل شيء .

هكذا كان موقف أبي حمّو من الملك في ناحية الخُلُق وما يلحق به : نصحٌ بالتحلي بالفضائل الدينية والدنيوية ، وتحضيضٌ على الالتزام بفضيلتي الدين والدنيا : العقل والعدل ، وما يلحق بهما من فضائل هي الشجاعة والكرم والحلم والعفو . فاذا اتّبع الملك هذه الفضائل والصفات نجح سعيه ودام ملكه .

غير أن هناك صفة أخرى يمكن أن تلحق بخُلُق الملك ويتطلبها أبو حمّو فيه لمكانه من المُلْك ، وتلك هي صفة السياسة . وإنما نعلم أهميتها في نظرية أبي حمّو لأنه أفردها بفصل خاص مثل سائر الفضائل ، وتعلُّقها ـ مثل العدل ـ بالدنيا من دون الآخرة ، ويقصد منها تليين قاعدة العدل بحيث تتميز بالمرونة إلى جانب إصابة الحق ،والمرء يجد آثار تقرير الالتزام بها في حديث أبي حمّو عن العفو نفسه .

فالعفو السليم في نظر أبي حمّو لا ينحصر في فضيلة العدل ، بحيث يُعاقَب مستحق العقوبة ويُعفى عن غير مستحقها ، ولكن بأن يجريه الملك«على حسب الأوقات والأشخاص والطبقات » (ص : ١٣٩) ، ويكون ذلك بأن ينظر في الظروف المحيطة بالقضية المطروحة أمامه وفي الشخص المتعلقة به هذه القضية ، فيدرسها جميعاً جيداً ، ثم يقرر ما إذا كان يريد أن يعفو أو يعاقب ، بحسب المصلحة الدنيوية المتوخّاة لا بحسب الأمور الأخروية ، « فربَّ شخص يستحق العقوبة فيُعفى عنه وآخر لا يترك ويُقْتَصّ منه » (ص : ١٣٩) . ويستدل على صحة هذا بقوله « فإنه قد رأينا أصحاب الجرائم العظام ، التي لا يجب فيها إلا الحِمام يجلبهم العفو إلى الاذعان ، ويقودهم ما تَعَوَّدوه من الأمان ، فلو بذلتَ لهم الأموال ، وأعددتَ لهم الحُماة والأبطال لما قدرتَ عليهم ولا توصلتَ إليهم » (ص : ١٤٠) . من هنا ، فإن أبا حمّو بعد أن يقرر أن هناك ثلاث جرائم لا يسع الملك أن يعفو عنها وهي هَتْكُ الحرم ، وإفشاء السرّ المكتّم ، والقَدْح في الملك ، ويقول إن جزاءها القتل بلا خوف (ص : ١٢٩) ـ لا يلبث أن يستدرك فيقول : « يا بني لا تبقِ على مثل هذا إلا أن يكون في الابقاء عليه مصلحة عامة » (ص : ١٣٩) .

ويبدو أن ماهية المصلحة العامة في نظر أبي حمّو أمر يقرره الملك ، وبما أن هذه المصلحة تختلف من رجل إلى رجل ومن ظرف إلى ظرف ومن فئة من الرعية إلى فئة غيرها منها ، فإن على الملك أن يقرر في كل حال على حدة ما هو التصرف المناسب الذي يجب أن يتصرف على هَدْيه ، فيكون « كالطبيب الماهر الذي يعرف الأعراض فيعطي الأدوية على حسب الأمراض » (ص : ٨٦) . وذلك بحق هو أساس صفة السياسة التي يجب على الملك أن يعامل الرعية على أساسها ، فإن تعريفها هو : الجَرْي مع الناس « وفْقَ زمانهم وأغراضهم وأوقاتهم وطبائعهم وطبقاتهم » (ص : ٨٦) ؛ قال : « ومَن حسنت سياسته عظمت رياسته » (ص : ٣١) .

٢ ـ رعية الملك : القاعدة البيروقراطية

إذا رجع الدارس إلى تجربة أبي حمّو السياسية ، محاولاً أن يحدد من خلالها الدور الذي قامت به الرعية في التأثير على مقدّرات أبي حمّو ، فإنه يجد هذا الدور معدوماً أو شبه معدوم ، لا يظهـر له أثـر إلا في الأزمات الكبرى ، كما حدث في المجاعة الكبرى سنة ٧٧٦[1] . كذلك إذا رجع إلى تاريخ أبـي حمّـو وحاول أن يستكشف صلة أبي حمّو برعيته ـ بالمعنى العام ـ فإنه واجد ألاّ صلة هنالك بينه وبينهم إلا في مجالس المظالم[2] ، وهذه ـ على كثرة وقوعها بحسب قول أبي زكريا ابن خلدون ـ لا تعدو أن تمثّل ظاهرة واحدة وحسب . فئة واحدة من الرعية كانت واضحة المعالم في تاريخ أبي حمّو ، وتلك هي الفئة التي كانت شديدة التأثير على مقادير الأمور في دولته ، أعني بها فئة أصحاب الدولة : من الوزراء والكتّاب وأصحاب الأشغال والعمال والسفراء والقُوّاد[3] ، فإن تعامُل أبي حمّو معهم كان دائماً ، وظهورهـم في تاريخه مستمراً .

هذا الوضع في واقع التجربة السياسية لأبي حمّو انعكس على معالجة أبي حمّو لموضوع الرعية في نظريته ، إذ استأثرت « بيروقراطية الدولة » بالحديث فلم ينل سائر الناس منه سوى النزر اليسير ؛ فأبو حمّو لم يتوقف إلا قليلاً عند العامة والدَّهْماء من بين أفراد الرعية وذلك لا لشيء إلا ليصرّح بسوء طنه في عتوهم وأغراضهم وطبائعهم الأصلية « المجبولة على الفساد وعلى اتباع الأهواء وقلة السداد » (ص : ٨٧) ، ويذكر أن الغالب عليهم الشرار والهرج والإضرار » (ص : ٨٧) . وهذا التمييز في الاهتمام يشير إلى أن أبا حمّو لا يعنيه من الرعية ـ في النظرية كما في الواقع ـ غير الأشخاص الذين يؤثرون في تسيير مقدرات الملك ، والذين للملك علاقة مباشرة بهم ، وواجبات معينة عليه مراعاتها لدى تعامله معهم ، وهذا أمر يزداد يقيناً عندما نرى أن هناك تمييزاً في العناية بين أفراد الفئة الواحدة بحسب وثوق علاقتهم بالملك وكثافة تعاملهم معه ، إذ يستغرق الحديث عن الوزير أضعاف ما يستغرقه الحديث عن القضاة ، والحديث عن الجلساء أضعاف الحديث عن العمّال . كذلك يلاحظ أن أبا حمّو لا يعني بالحديث عن كل فئةمن فئات الرعيةإلا من زاويةصلة الملك بها،وليس من زاويةصلتها هي بالملك، ولذلك خلا كتابه من أي ارشادات لفئات الرعية عن كيفية التصرف مع الملك (كما هو الحال في بعض كتب السياسـة لدى المسلمين) ، بل كان الأمر دائماً يدور حول الملك ، إذا وجدت لديه رعية : كيف يتصرف هو معها . وفي هذه الملاحظات كلها دليل أكيد على أن الرعية في مفهوم أبي حمّو النظري ـ مثلها في واقعه العملي ـ هي فلك يدور حول الملك ، وأن الاهتمام بها متأتٍ من صلتها بالملك حتى لكأن وجودها نفسه متوقف على وجود الملك .

ولقد صرف أبو حمّو القسط الأكبر من عنايته إلى تحديد الرجال الذين يكوّنون بيروقراطية الدولة ، محدداً معالم كل واحد منهم تحديداً واضحاً ، وشارحاً الدور الذي يلعبه في الدولـة ، ومـن ثَم مبيناً الصفات المطلوب توفّرها فيه لملء الوظيفة المنوطة به ، وقد عددت من أعضاء هذه الفئة إحـدى عشرة

١ انظر ما سبق ، ص : ٦٩ .
٢ انظر ما سبق ، ص : ٧٢
٣ انظر ما سبق ، ص : ٧٠ ـ ٧١ .

جماعة هي : الوزراء والجلساء وكاتب السر وكاتب الاشغال وفقيه الدولة وقاضيها وعمالها وصاحب شرطتها وصاحب الحسبة بها ، ثم أعوان الملك . ورغم ان أبا حمّو عدّ في دَرْج الحديث أيضاً « القواد » ، فقد رأيت أن أضمّ الحديث عنهم إلى الجيش ، حيث يرد ذكرهم لدى أبي حمّو مرة ثانية . وهذه الفئات من البيروقراطية في نظرية أبي حمّو كانت ولا شك انعكاساً لفئات البيروقراطية في واقعه عندما كان في الحكم ، ولعل من المفيد هنا أن نذكّر بما مرّ من أن أبا زكريا ابن خلدون ابتدأ حديثه عن دولة أبي حمّو بتحديد هوية وزيره وكاتبه وصاحب أشغاله وقاضيه[1] .

لنذهب الآن الى كتاب الواسطة ولنرَ ما هي الصفات التي يراها أبو حمّو متطلبة فيمن يحتل كل منصب من تلك المناصب ، حتى تَسْلَمَ الدولة ومعها يسلم الملك ويستمر سلطانه ، فإن المسؤول عن اختيار رجال الدولة هو الملك وحده دون غيره .

(١) أما الوزير فانه يحتل أعلى مراتب الدولة في تصور أبي حمّو ، وهو يمثّل أكثر الناس تأثيراً في قَدَر الملك ، ولذلك يشغل الحديث عنه أكبر قدر من المكان بين سائر موظفي الدولة (ص : ٣٢ - ٦٠) . ويرى أبو حمّو أن على الملك أن يختار «وزيراً كبيراً خطيراً ، بالأمور بصيراً » (ص : ٣٢) ، يكون محتوياً على ثمانية خصال (رباعية مزدوجة) هي : أن يكون من خيار قومه وعشيرته ، فيتنزه عن المعايب ، ويكون وافر العقل ، ليحفظ سرَّ الملك والدولة ، ويكون حاضر الذهن سريع الفهم ، فيفهم على الملك من أقل اشارة ، ويكون راجح الرأي حتى يُصلح رأي الملك اذا احتاج إلى إصلاح ، ويكون ناصحاً ودوداً صالحاً ، فلا يغشّ الملك في نصيحته إياه ، ويكون شجاعاً في المهمات لأنه ينوب عن الملك في المواجهات الكبيرة ، ويكون بليغ البيان والعبارة لأنه جمال مُلْك المَلِك ، ثم يكون كثير المال غير ذي حاجة حتى يستغني بثروته عن الطمع والرشوة (ص : ٣٢ - ٣٣) . ومن المهم أن يكون الوزير أحسن من الملك فطنةً وسياسةً ، لأن الملك يسوس من تحته فقط بينما يسوس الوزير من فوقه ومن تحته أيضاً (ص : ٣٣ - ٣٤) . ويلاحَظ هنا ، في هذه العبارة الأخيرة ، أن أبا حمّو ناقض في التطبيق العملي الموقف النظري ، فإنه إذا اجتمعت الشروط التي تطلّبها في الملك لم يعد الوزير خيراً منه .

والوزير أقرب الناس إلى الملك ، ومعه يصرف قدراً كبيراً من وقته ليتعرف إلى أحوال دولته ويصدر أوامره - عبر الوزير - بشأنها ، كما يخصه بجزء غير قليل من خلوته ، ويكون مسؤولاً عن ترتيب الحرّاس في قصره (ص : ٨١ - ٨٤) . وينبه أبو حمّو الملك إلى وجوب تعهّد الوزير ، وعدم قتله إذا اقترف جريمة تستحق القتل ، إلا لسبب ظاهر الوجود (ص : ١٤٠) وهذا أمر طبّقه أبو حمّو في الواقع ، إذ اختار نفيَ وزيره الذي خان شروط وزارته على قتله[2] .

(٢) ويشترط في جلساء الملك في نظر أبي حمّو أن يكونوا ذوي أفهام جيدة ، فصحاء اللسان ، ينصحون الملك نصيحةً خالصة في السرّ والاعلان ، ولا يخالطون الناس بكثرة ، ويعظّمون الملك إذا اظهر لهم التبسّط والتأنّس (ص : ٦٠) وهم أفضل من يمكن أن يختار الملك منهم وزيره إذا حدث

١ انظر ما سبق ، ص ٧٠ ، والحاشية رقم ٦ . ٢ انظر ما سبق ، ص ٧١ .

لوزيره مكروه (ص : ٦٠)

(٣) ويحتل كاتب السر منصباً من أهمّ مناصب الدولة ، ومرتبته تأتي ثانيةً بعد الوزير . لذلك وجب أن يكون صحيح المذهب ، قائلاً بالحق قليل الإخوة والاصحاب ، من ذوي البيوت والأحساب (ص : ١٤٦) ؛ وهو الرجل الذي تصله الكتب من أنحاء المملكة كلها ، فيقرأها أولاً ثم يعرضها على الملك فيتخير منها ما تجدر قراءته أمام الوزير وما تجدر قراءته على الملك في الخلوة ، ثم يتلقى ردّ الملك عليها بعد أن يتفاوض معه بشأنها ، ويعود فيكتبها بقلمه ويرسلها إلى صاحبها أينما كان في المملكة (ص : ٨١ ـ ٨٢) . من هنا كان على الملك أن يختار كاتبَ سره من وجوه أهل البلد « فصيح اللسان ، جريء الجنان ، بليغ البيان ، عارفاً بالآداب ، بارع الخط ، عالماً بالحلّ والربط ، كاتماً للأسرار ، وقوراً ، ذا عقل وافر وفهم حاضر . . . جميل الهيئة واللباس » (ص : ٦٠ ـ ٦١) ـ وكل ذلك ، « لأن الكاتب عنوان المملكة . . . ومن كُتّابك يستدل على عقلك » (ص : ٦١) ؛ فإنما يجب أن يحرص الملك على اختيار كاتبه حرصاً على صورته هو قبل أي شيء آخر متعلق بالكاتب نفسه أو بالدولة ذاتها .

(٤) أما كاتب الأشغال فيصبط أعمال الملك ، ولذلك يجب أن يكون مقتدراً في الحسابات ، موثوقاً مؤتمناً في خُلُقه ، يجمع في نفسه بين المعرفة بأنواع الخَراج والجبايات والايراد والاصدار وبين العدل والحزم في الحصول عليها من الناس ؛ ويُستحسن أن يكون رجلاً موسراً فيستغني عن استعمال الطرق الملتوية للحصول على بعض المال الذي يمرّ تحت يديه ، كما يرجى أن يكون محباً في سلطانه ، فيتلقى أوامره يومياً بشأن الجبايات بصدر رحب وقبول تام (ص : ٦١ و ٨٢ ـ ٨٣) .

(٥) ويجب على الملك أن يختار لدولته فقيهاً عالماً معروفاً بالصلاح من ناحية ، وبالمعرفة بقضايا الحلال والحرام من ناحية أخرى ، حتى إذا أشكل على الملك شيء ، كان أحسن الناس لتبيان الحكم السليم فيها ، كما أن من مهمته أن يعظ الملك ويذكّره بأمور الآخرة (ص : ٦١) وبذلك يخدم ملكه ويساعده على سلوك الصراط المستقيم .

(٦) ولا يختلف وضع قاضي البلد كثيراً عن وضع فقيهها ، وإنما يختار الملك القاضي من بين الفقهاء ، ويحتاط في اختياره بأن يكون أفضل الفقهاء في متانة الدين والرغبة في مصالح المسلمين . ويشترط فيه أن يكون عادلاً ، شجاعاً في قول الحق ، لا يرتشي ، ويساوي بين الشريف والدنيء ، والقوي والضعيف في أحكامه (ص : ٦١ ـ ٦٢) .

(٧) ويجب على الملك أن يختار لوظيفة العامل رجلاً عارفاً بجباية الخراج ، يجمع الكفاية والدربة والدراية إلى الضبط والأمانة والديانة ، وذلك حتى لا يضيع على الملك أي حق من حقوقه المخزنية ، ولا تصاب أيضاً بالظلم الرعية (ص : ٧٢) . والعامل هذا ـ فيما يبدو ـ هو نفسه من يسمى « الحاكم » في لغة أبي حمّو (ص : ١٥٢) .

(٨) وتعتبر خطة صاحب الشرطة حطةً كبيرةً لدى الملوك ، فعلى الملك أن يختار لها رجلاً صاحب ديانة وهمة ومكانة وسياسة ورياسة ورأي وفراسة ، ويكون واجبه أن يطلع الملك يومياً على كل ما يحدث في حاضرة ملكه ، فيعرف الناس ـ بذلك ـ أن الملك مطّلع على كل صغيرة وكبيرة من أحوالهم فيخافونه أكثر

فأكثر (ص : ٨٣)

(٩) وعلى الملك أن يختار عوناً يقدمه على أعوانه ، فيتولى معهم الانتقام له ممن يريد من الناس . ولذلك ينبغي أن يكون قائد الأعوان محباً في مَلِكه ، مدرباً تدريباً جيداً ، صاحب نجدة واستعداد مستمر لتلبية أوامر الملك ، متيقظاً دائماً ، عارفاً بأخلاق الملك في حال غضبه وإرهاقه ، فلا ينفّذ أوامره الصادرة تحت ضغط أحد هذين العاملين ، وإنما ينتظر قليلاً حتى يزول ما به ويرى ما يأمره به (ص : ٦٣) .

(١٠) أما صاحب الحسبة فهو موظف كبير في الدولة أيضاً ، إلا أن أبا حمّو لا يتعرض لوظيفته بأي شرح مفصل في كتابه (ص : ١٥٣) .

(١١) يبقى بعد ذلك الأرسال (او السفراء) المتوجهون من قِبَل الملك الى الملوك أمثاله . وهؤلاء يجب أن يكونوا من وجوه قبيلة الملك وخيار عشيرته ، ممن يليق بالرسالة ، فيكون الواحد منهم قوي القلب ، صادق القول ، محافظاً على دينه ، كاتماً للأسرار والأخبار ، فصيح اللسان ، حسن العبارة ، مليح الهيئة ، محباً لسلطانه ، راغباً في مصلحته ، قليل الطمع ، متنزهاً عما في أيدي الناس (ص : ١٥٣ ـ ١٥٤) .

هؤلاء هم رجال البيروقراطية في الدولة التي حكمها أبو حمّو وفي الدولة التي رسم خطوطها في نظريته ، وهي تري مدى اهتمامه بهؤلاء الرجال من دون غيرهم من أفراد الرعية . غير أنه يجب أن نعترف بأن أبا حمّو أعطى بعض النصائح للملك فيما يتعلق بسائر أفراد الرعية ـ وإن جاء ذلك في صفحة أو بعض صفحة فقط ـ وكل ما قاله للملك ـ تقريباً ـ في هذا المجال كان صورةً لتجربته الواقعية : فقوله إن الملك يجب ألا يغفل عن واجبه تجاه الأرامل والأيتام المحتاجين والضعفاء والمساكين وأهل السجون كل يوم جمعة ، فينظر في أحوالهم ويستمع لمظالمهم ويصدر حكمه فيها ، ويرد من قضاياهم ما يتعلق بالشرع (ص : ٨٤ ـ ٨٥) هو صورة من مجلس المظالم الذي كان يعقده يومياً أيام حكمه[1] ، وكذلك حديثه عن الدهماء والعامة ، فقد قرر أبو حمّو في نظريته أن معاملتها خاضعة للتغيير بتغير ظروف البلاد : فإذا كان الزمن زمان رخاء وخير فإن على الملك أن يسير بهم أحسن سيرة ، يعدل فيهم ، ويوصي الولاة بالتحفظ عليهم ، ويضبطهم غاية الانضباط من غير تفريط ولا إفراط (ص : ٨٧) ، أما اذا كان الزمان زمان فتنة وثورة وفساد ، فيجب على الملك أن يظهر عليهم فضله حتى يستفيد بطاعتهم على الأقل ، حتى إذا خرج الأمر من يده واضطر أن يدفعهم بجنده ، فعل (ص : ٨٧) . وهذه المعاملة للعامة تختلف في زمان القحط ، إذ يقدّم الملك الرأفة على الشدة في معاملته لها ، فيرفق بهم في الجبايات ، ويحسن لضعفائهم المحتاجين ، ويؤثرهم بما ادّخره لشدائدهم زمن الرخاء من فوائدهم (ص : ٨٧ ـ ٨٨) ؛ وإنما يُعتبر هنا بما فعله يوسف الصدّيق ، « فانه اختزن الطعام في زمن الرخاء وأمر الناس بذلك ، فوجدوا ذلك في زمن الشدة واللأواء ، وجعل ذلك سبباً إلى أن مَلَكَ مصر ، فعاد ملكاً بعد أن كان مملوكاً » (ص : ٨٨) . فهذه النظرة تذكّر الدارس بمجاعة سنة ٧٧٦[2] التي عامل فيها أبو حمّو الرعية معاملة

١ انظر ما سبق ، ص . ٧٢ .
٢ انظر ما سبق ، ص . ٦٩ .

حسنة ميّزتها عن عادته في معاملتها ، فاستحقت بذلك أن تُفرد بالذكر . أما قوله إن على الملك أن يكرم أهل التجارات وأصحاب الحرف والصناعات ويحترمهم لأن الضرورة قد تدعوه للانتفاع بهم في الشدائد ، فيقفون معه الموقف المرضي في المصادر والموارد (ص : ٨٧) ، فذلك قد يكون مقترناً ـ في جانب محدود منه ـ بعناية أبي حمّو بانشاء دار الصناعة السعيدة[١] .

بقي أن نذكر أن النظرية « الطبقية » تحكّمت في نظرية أبي حمّو السياسية كما كانت تحكّمت فيه في الواقع[٢] ، إذ نص على وجوب أن يحفظ الملك مراتب الناس بحسب حظهم من الشرف ، وهذا يظهر في أشد صوره وضوحاً في ترتيب الدخول على الملك في مجلسه اليومي ، إذ يدخل عليه على الترتيب : الوزير وكاتب السر ، فصاحب الأشغال ، فصاحب الشرطة ، فخاصة الملك وخلصانه ، ثم أشياخ القبائل المقرّبون إليه ، فقواد الأجناد (ص : ٨١ ـ ٨٣) ، وبعد ذلك يأتي سائر الناس ، عندما يخصص لهم وقت للدخول على الملك ، مثل يوم الجمعة (ص : ٨٤ ـ ٨٥) أو غيره ؛ وحتى هؤلاء يكونون على درجات ، فأولهم الشرفاء ، ثم الفقهاء ، ثم أرباب الحرف والصناعات والتجارات ، ثم العامة والدهماء (ص : ٨٦ ـ ٨٧) ، ومن أدنى المراتب بينهم الأرامل والأيتام والضعفاء والمساكين وأهل السجون (ص : ٨٤) . وهذا الترتيب هو صورة أخرى من صورة مجلس أبي حمّو في الواقع ، ويظهر فيه سيطرة « قاعدة البيروقراطية » بشكل لافت للنظر .

٣ ـ مال الملك : القاعدة الاقتصادية

كان أبو حموّ من رجال السياسة الذين يعرفون قيمة المال للملك ، ولذلك عُني بجمع ماله من جباياته وتدبّر في أمور إنفاقه فأمرى بيت ماله ولم ينكسر تحت وطأة الحاجة إلى المال قطّ[٣] . وعندما يقرأ الدارس موقف أبي حموّ النظري من المال من حيث هو قوة اقتصادية فعّالة تؤثر على سلامة الملك وحفظ دولته ، فإنه يجد بها الكثير من التفصيلات التي لم نعرفها في سيرته . ولكن هذا لا يعني أن أبا حموّ لم يكن يتحدث في شؤون المال عن حذق المجرّب ، فان كلّ ما قاله عنه يتفق في منحاه العام مع منهج أبي حموّ العام كما عرفناه في تجربته ، بل ان مجرد حديثه عن إمكانات القحط في الدولة كما سوف نراه يعتبر صدى لتجربته في مجاعة سنة ٧٧٦[٤] ، كما أن قرنه للمال بالجيش في غير مكان من كتابه تأكيد للدور الذي يقوم به المال في جمع الرجال بغرض الحرب ، وذلك دور للمال كان أبو حموّ قد عرف قيمته بتجربته الخاصة مرات عديدة[٥] .

ويحتل الحديث عن المال مكاناً لا بأس به في كتاب أبي حمّو ، ومنه يستنتج أن المال في نظره من الذخائر الفاخرة (ص : ١٠) التي يحفظ بها الملك قوته ، إذ هو الوسيلة التي بها يتوصّل الملك إلى أغراضه مع

١ انظر ما سبق ، ص : ٧٣ .
٢ انظر ما سبق ، ص : ٧٠ .
٣ انظر ما سبق ، ص . ٦٨ ـ ٧٠ .
٤ انظر ما سبق ، ص : ٦٩ .
٥ انظر ما سبق ، ص : ٦٩ والحاشية رقم ٦ .

صديقه ومع عدوه ، زمنَ السلم وزمنَ الحرب ، فهو ـ بكلمات أبي حمّو ـ العنصر الذي « به تُدفع العدى و . . . يُتّقى به من الردى ، به تدفع آلام الاعراض ويتوصل الى المقاصد والأغراض ، وبه تُستَفتح الصياصي وتستملك النواصي ، ويقاد العاصي ويُستدنى القاصي » (ص : ٩) ؛ قال : « وبالمال تستعبد الرجال ، وتُبلغ الآمال ، وتُذل به الرقاب ، وتُستفتح به الأبواب ، وتَسهل الأمور الصعاب ، وتُنال به الرغائب ، ويُنجى به من كل المصائب » (ص : ٩) .

غير أن المال بحدّ ذاته لا يشكّل قوة فعّالة للملك في نظر أبي حمّو ما لم يقترن بوجوده لدى الملك سياسة حكيمة تحرّك وجوه تحصيله والاستفادة منه وإنفاقه . وفي هذا المجال ذكر أبو حمّو عدداً من القواعد التي يجب على الملك أن يحافظ عليها ليصير المال خادماً له ولدولته ، ومصدر قوة حقيقية فاعلة له .

وأهم هذه القواعد ألا يحاول الملك أن يحصل من المال اكثر مما تسمح به إيالته من البلاد والأقاليم (ص : ١٢١) فيصبح جمع المال شغله الشاغل ، فينصرف بذلك اهتمامه عما يجب أن يتوفر عليه من مصادر قوته الأخرى (ص : ١٢٤) . غير أن هذا أيضاً لا يعني أن للملك أن يفرّط في تجميع المال من إيالته ، لأن هذا أيضاً يصعف دولته (ص : ١٢٦) ، وإنما عليه أن يحصّل المال المشروع له عن طريق الرفق بالرعية في مطالبتها ، لأن الرعية « إذا عوملت بالرفق كثر فيها النماء والرزق » (ص : ٩) ومن ثمّ كثر لديها المال ، بينما اذا عوملت بالجور هلكت « واذا هلكت الرعايا عدمت الجبايا » (ص : ٩) . من هنا كان على الملك أن يستعين على جمع ماله بالثقات من العمال ، وإذا تسامح معهم في أي شيء فلا يتسامح في جورهم على الرعية قط (ص : ٩) .

هذا بالنسبة لتحصيل المال ، أما بالنسبة لإنفاقه ، فإن أبا حمّو ينصح الملك بأن يراعي مبدأ « الفائدة » في إنفاق ماله لأن « خير المال ما وقع به الانتفاع ، وشر المال ما تركته للضياع » (ص : ٩) ، فلا يعطيه إلا فيما يصلح عليه ، ويجلِب المنفعة إليه (ص : ١٢٢) . غير أنه يجب ألا ينفقه إلا في حقه ، ولا يخرجه إلا إلى مستحقه ، وألاّ يسرف في إنفاقه على وجه الإجمال ، بل يسلك في ذلك طريقاً متوسطاً بين الإسراف والتقتير ، فلا يبالغ في استغلاله ـ مثلاً ـ لاحل لذّات دنياه ، كالخروج عن الحدّ في اللباس والزينة والبناء المفرط الخارج القياس ، « فإن خير الأمور أوسطها وأحسنها أوفقها وأضبطها » (ص : ١٢٢) ، ومن شأن الاسراف في الانفاق على اللذّات والمباني واللهو أن يؤدي بالملك الى التهلكة (ص : ١٢٧ ـ ١٢٩) . كذلك على الملك أن يراعي التوافق بين كمية المال الذي ينفقه وبين الغرض الذي لأجله ينفق ذلك المال . فلا « يعطي ألفاً لمن يستحق مائة ، ولا مائة لمن يستحق ألفاً » (ص : ١٢٢) ، وإنما نبّه أبو حمّو الملك إلى ذلك لأن الملك قد تستهويه لذة الشكر فيعطي من المال أكثر مما تستحقه مناسبة العطاء ، وهذا أمر لا يجوز ، لأن الشكر لا يدوم بأكثر مما يدوم المال ، والاسراف في العطاء يفضي إلى الاقلال ، والاقلال يقطع الشكر في نهاية المطاف (ص : ١٢٢) .

وفيما يخصّ أبو حمّو الملك على الايثار مما أفاء الله عليه من الانعام ،وخاصة على بعض فئات الرعية من ذوي الأغراض الدينية مثل حجاج بيت الله الحرام (ص : ١٠) ، نجده أميل إلى أن يوصي الملك بالحرص على ماله وعدم التساهل في إخراجه (ص : ٩ و ١٢٢) ، مهما بدا له سهلاً جمعه من خَراجه . وعليه في هذا المجال ألاّ يحتقر ما يجمعه من المال ، بغضّ النظر عما إذا كان هذا المال كثيراً أو قليلاً (ص :

١٢٢) : « وربَّ بحر تَجمَّعَ من نقط ، ورب مستبحر نزح » (ص : ١٢٢) . ذلك أن المال خير معين للملك إذا نزل ببلاده كوارث مثل القحط أو الفتنة ، فاذا حل القحط بها استعان بماله على الرعية ، وقضى لهم ما عليه من الحقوق المرعية ، فلم يؤثّر القحط في مملكته (ص : ١٢٢) . أما إذا حدثت فيها فتنة فإنه يستعين بالجيش للقضاء على الفتنة (ص : ١٢٢) والجيش دون مال لا يقوم ، ومن ثَمَّ لا يمكن القضاء على الفتنة من غير المال .

والحقيقة أن اقتران الجيش نفسه بالمال كان من أبرز الظواهر في كتاب أبي حمّو ، حتى إنه عندما جاء ليتحدث عن قواعد الملك ، جمع المال والجيش في قاعدة واحدة (ص : ١٢١ - ١٢٩) ، وفسر قيامه بذلك بأن كلاً منهما « متوقف على صاحبه ومطلوب بمطالبه ، فلا مال إلا بجيش ولا جيش إلا بمال » (ص : ١٢١) .

٤ - جيش الملك/ العدو : القاعدة العسكرية

كان الجيش أهم مؤسسة من مؤسسات الدولة في أيام أبي حمّو ، إذ كانت طبيعة الأحوال في المغرب تفرض عليه أن يلجأ إليه باستمرار لحلّ مشكلاته مع أعدائه ، فكان الجيش من العناصر الأساسية التي أثّرت في مقدراته ، ولذلك عندما جاء ليكتب نظريته في الملك خَصّ الجيش بقسم كبير من كتابه عنها .

ولم يبين لنا تاريخ أبي حمّو أقسام الجيش لديه ، بينما ورد ذكر لهذه الاقسام في نظريته . ويمكننا أن نتأكد من أن الاقسام المذكورة في النظرية في كتاب الواسطة كانت هي نفسها بالفعل أقسام الجيش في دولة أبي حمّو لأنه يذكر بينها فئة يسميها « مماليك الملك » ويحددها بـ « الأعلاج والنصارى والأغزاز والوصفان » (ص : ٨١) ؛ فهذا حتماً تصنيف ذو طابع محلي . من هنا يمكننا أن نفيد فائدة تاريخية من كتاب الواسطة في نظري ، لأنه يعرض فئات الجيش كما كانت زمن أبي حمّو ، وهذا أبين دليل على مدى ارتباط نظرية أبي حمّو بتجربته السياسية .

وقد أسهب أبو حمّو في حديثه عن الجيش إسهابه في الحديث عن رجال دولة الملك ، وسمّى أقسامه ، وحدّد المطلوب من كل فئة فيه ، كما فعل في البيروقراطية قبله ، فجاء تركيب الجيش على الشكل التالي :

يعتبر أبو حمّو قواد الجيش من أهم المفاتيح للملك في الجيش ، ويجب أن يكونوا من أفضل جنده كفايةً وحزماً وبسالةً ومعرفةً ودرايةً ، وممن لا يصلون إلى الرعية بمضرة أو أذى . ومن أهم صفاتهم أن يكونوا محبّين للملك ، صادقين في محبتهم له ،ويكون طوفانهم على الثغور ومنعهم إياها مدعاة لاطمئنان الملك (ص : ٦١ - ٦٢) .

ويجعل أبو حمّو القسم الأول من الجيش : خاصة الملك ، وهم يتألفون من وجوه القبائل ، الذين يستخلصهم الملك لنفسه معتمداً في اختيارهم أن يكونوا بخاصة محبّين له (ص : ٧٩) .

والقسم الثاني : قبيل الملك . وعلى الملك أن يرضيهم لمكانتهم من القرابة منه ، فيقدم الأشياخ على الجموع ، ويجعل على كل جماعة منهم شيخاً من كبارهم وأعيانهم ، على أن يكون كل واحد من هؤلاء

الاشياخ من بين أكثر قبيلة محبةً له ، ورغبةً في خدمته ، واستعداداً لتحريض جماعته على طاعته ، وأسلمهم ريبة ، وأبعدهم من النميمة والغيبة (ص . ٧٩) .

والقسم الثالث : حماة الملك وأنصاره ، وهؤ لاء يظلون محيطين بالملك ، لا يفارقونه ليلاً ولا نهاراً ، ويكون ترتيبهم على ميمنة وميسرة ومقدمة وساقة ، ويجب على الملك أن يختارهم من أصحاب الثبات في الشدائد ، ومن أكثر الناس موالاة له واستعداداً لنصرته في حال الحاجة ، وقد يقع الاستنجاد بهم في حال انقسام قبيل الملك نفسه على الملك ، فيرجى أن يكونوا على استعداد لضرب المخالف منهم في أي وقت (ص : ٧٩ - ٨٠) .

والقسم الرابع والأخير : مماليك الملك ، ويتألفون من الأعلاج والنصارى والاغزاز والوصفان ، ودور هؤ لاء « احتياطي » لقمع كل عصيان ، ويجب لذلك أن يكونوا شجعاناً ذوي بأس ، كما يجب على الملك ألا يدعهم يفارقونه طرفة عين (ص : ٨١) .

ويلاحظ هنا أن أبا حمّو لم يتعرض في أقسام الجيش إلى « الاولياء » ، أي العرب الذين كان يستألفهم أبو حمّو - وغيره من ملوك عصره - فيحاربون إلى جانبه ، وذلك أمر مفهوم بالطبع ، لأن هؤ لاء لم يكونوا قسماً نظامياً من الجيش . غير أنه من اللافت للنظر أن أبا حمّو لا يتعرض لذكر العرب - أو الاولياء - قطّ في كتابه كله ، رغم أنهم كانوا يمثّلون قوة لا يستهان بها في موازين القوى في المغرب في القرن الثامن ، ولا أجد تفسيراً لهذه الظاهرة لدى أبي حمّو سوى التحرّج من ذكر وسائل استئلافهم - من مال وغيره - وكثرة تنقيلهم لولائهم بين الملوك ، فإن أبا حمّو كان ما يزال بحاجة لهم حين كتب كتابه ولا يريد أن « يكشف » وضعهم .

ولا يخبرنا تاريخ أبي حمّو الواقعي بالشيء الكثير عن عناية الملك بالجيش وان كان يحدثنا باستعراض أبي حمّو له سنة ٧٦٧[1]، وهدا يذكّر الدارس بقولة ابي حمّو في نظريته إن الجيش «أبهّة الخلافة» (ص: ١٢) . غير أن هدا لا يعني أن أبا حمّو عندما أخذ يبيّن نظريته في كيفية معاملة الملك للناس في كتابه كان يتكلم خارج تجربته . فلا شك أنه استوحى هذه التجربة عندما تكلّم عن معاملة الجيش كما كان استوحاها عندما تكلّم عن معاملة الرعية . وهدا أمر قد نجد برهانه في تقريره أن على الملك ان يدفع رواتب مماليكه مشاهرةً - كما سيأتي - فإن ذلك تفصيل دقيق لا بد ان أبا حمّو كان يسير عليه ولذلك قرره على الملك .

وينصح أبو حمّو الملك بأن يجعل عدد الرجال في جيشه متوافقاً مع ما تسمح به إيالته ودَخْله وعدد سكانه (ص : ١٢١) وأن يقيم نوعاً من التوازن في الاهتمام بين الجيش والمال ، فلا يفرّط في الجيش مقابل الاشتغال بجمع المال (ص : ١٢٤) ولا يجمع المال مقابل التفريط في الجيش (ص : ١٢٦) . أما إذا فرّط الملك في الجيش والمال معاً ، فإن ذلك يقوده إلى التهلكة (ص : ١٢٧) .

ويلحّ أبو حمّو على وجوب تعهُّد الملك الجيشَ زمن الرخاء ، وأن يصطنع رجاله بالاحسان ، ولا يُغلظ عليهم فيضمروا له البغض والشنآن ، بل يسايسهم حتى يستألف قلوبهم ، ويُردف ذلك بتأمين عطائهم

١ انظر ما سبق ، ص : ٦٨ .

والعدل في أرزاقهم « على قدر بيتاتهم وشجاعتهم وسابقتهم للخدمة واصطناعاتهم ومحبتهم وانقيادهم وألفتهم واجتهادهم » (ص : ١٢ و ١٢٣) فيزدادون ولاءً له . كذلك على الملك الاّ يحقّر صغيرهم ، ولا يُغضب كبيرهم ، بل ينوّه بقوادهم وفضل أنجادهم ، ولا يضيع لأحد فعلته ، ولا ينسى له اسبقيته (ص : ١٢) . ويجب على الملك أيضاً أن يحرص على ضمّ جيشه بعضه إلى بعض ، ويحفظ سلامته من الاختلال والنقص (ص : ١٢٣) وذلك حتى يزيد في منعته ، فلا يمكن لعدو أن يستميل أفراده إلى حزبه ويردّهم عن حزب الملك (ص : ١٢٣) ، وهذا أمر يمكنُ تقويته بأن ينظر الملك في حال جيشه مرة في كل سنة ، ويتدبّر أمره ، ويتفقد عُدَده ، ويزيد عَدَده إذا أمكنه (ص : ١٢ و ٨٩ و ١٢٤) ، وإنما كان فساد أمر كثير من الدول مثل الأمويين والعباسيين والعبيديين والموحّدين لأنهم أهملوا جيوشهم بالتفريط وسوء التدبير ، وركنوا الى اللذات والتبذير (ص : ١٢٤) .

ويخص أبو حمّو قبيلَ الملك ـ من بين سائر الأجناد ـ باهتمام منفرد ، فيقرر أن على الملك أن يحافظ عليهم ويرفق بهم ويواسيهم ولا يحوجهم إلى غيره ، ولا يمنع عنهم خيره (ص : ٧٩) ويستألف قلوبهم ، ويُشركهم في قليله وكثيره (ص : ١٢٣) ، ويجّري على أغراضهم ، ولا يستاء إذا وجدهم يُعرضون عنه بعض الشيء في بعض الأحيان ، بل يعدهم بنيل مطلوبهم ، حتى تميل إليه قلوبهم ؛ فإذا رجع بعضهم إلى هوى الملك وظل بعضهم الآخر مدبراً عنه ، فعلى الملك أن يسلّط من أطاعه منهم على مَن عصاه ، فيدخل التباغض بينهم وتفترق جموعهم وتضعف قواهم (ص : ٨٦) . وهذه سياسة يجب على الملك أن يتبعها مع أحاده على اختلاف رتبهم وفئاتهم (ص : ٨٦) .

أما مماليك الملك فيرى أبو حمّو في معاملتهم رأياً خاصاً فيما يتعلق برواتبهم وذلك بأن يُدفع لهم مشاهرةً من بيت المال بقدر ما يصلح أودهم وأهلهم وولدهم ، على قدر طبقاتهم (ص : ١٢٤) كما مرت الاشارة إليه .

ومقابل ندرة المعلومات في تاريخ أبي حمّو عن كيفية معاملته للجيش في واقع الأمر ، يجد الدارس قدراً كبيراً من المعلومات عن تحركاته قبيل الحرب مع عدوه ، وعدداً أكبر من الأخبار عن الوسائل التي كان يتبعها في الحرب مع ذلك العدو . وعندما يقرأ الدارس ما كتبه أبو حمّو في نظريته عن الطرق التي يجب على الملك أن يستعملها في مواجهة عدوه في مختلف الظروف ، يجد أن الكثير من هذه الطرق كان مستمداً دون ريب من تجربته ، وأن غيرها كان أيضاً استنتاجاً ذا علاقة بتجربة أبي حمّو العسكرية الطويلة بشكل أو بآخر ، وخاصة منها ما يتعلق بترتيب الجيش لدى الزحف ، فإنه ذو لون محليّ يوحي بأنه مؤسس على التجربة . ومما هو جزء من تجربته نصيحته للملك باستئلاف الأولياء بالمال وشتى أشكال الملاينة ، وبالمشورة قبل الخروج إلى الحرب إلا في حال انتهاز الفرص والمخاطرة في سبيل السلطان ، واللحاق بالعدو بعد الانتصار عليه ، واللجوء الى الحرب التخريبية لاضعاف العدوّ والفرار إلى المعقل في حال الهزيمة[1] ، وكل هذا مما كان له صدى واضح في نظرية أبي حمّو في كيفية معاملة العدو .

ونظراً لأن أبا حمّو كان أكثر شيئاً اهتماماً بسلامة الملك ، فإنه عَرَض في كتابه في مجال الحرب إلى ثلاثة

١ انظر ما سبق ص : ٦٦ ـ ٦٧ .

موضوعات كبيرة ، تكوّن في مجموعها « الاستراتيجية » التي كان يفيء إليها ، الأول : التدابير الوقائية السابقة للحرب التي تمكّن الملك من السلامة إذا اضطر أن يخوض حرباً مع عدوه ، والثاني : التكتيكات العسكرية التي يجدر بالملك أن يتبعها إذا دخل الحرب ، والثالث : الوسائل الانقاذية التي يلجأ إليها الملك في حال هزيمته في الحرب .

التدابير الوقائية :

(١) أولها عناية الملك بالجيش ومحافظته على تماسكه وإبقائه راضياً عليه مستعداً لحماية دولته ، وهذا أمر قد مرّ الحديث عنه من قبل (ص : ٩٩)، ثم أن يقيم الملك نوعاً من التوازن بين جيشه وماله، وتلك قضيةقد مرّ ذكرها ذكراً عابراً (انظر ص ٩٨ وص ٩٩) وسوف نوضح هنا تأثيرها في المجال العسكري كما عرضه أبو حمّو . فالملك إذا فرّط في جمع جيشه وشغل نفسه بتجميع الأموال من دون الرجال ، فإنه ينهزم في المعركة في حال هجوم عدوه عليه ، لا فرق في ذلك بين أن يكون عدوه هذا أقوى منه أو أضعف منه (ص : ١٢١) . وقد يعمد الملك في تلك الحالة إلى محاولة إنقاذ وضعه إنقاذاً سريعاً فيحاول أن يجمع الرجال عن طريق بذل المال ، إلا أن الناس يرفضون المال منه لأنهم تعودوا منه قلة العطاء في الشّدة والرخاء ، وبذلك يخيب سعيه ولا يجد ما ينقذه من ورطته (ص : ١٢٤ ـ ١٢٥) . ويقول أبو حمّو إن مثل هذه الحادثة جرت للسلطان أبي تاشفين بن أبي حمّو الأول الزياني ـ ابن عم والد السلطان أبي حمّو ـ ، فإنه فرّط في جيشه عندما حصره بنو مرين ، وأمسك يده عن العطاء في الحصار ، واستعدّ بالحصن وبالقليل من الأنصار حتى كاد أن يدخل العدو عليه البلد . إذ ذاك طلب من يعطي المال له فلم يلتفت إليه أحد ، ولم يجد من يأخذ منه المال ، فانهزم هزيمة منكرة ودخل المريني البلد عليه عنوةً ، فذلّ بعد ما كان عزيزاً (ص : ١٢٥ ـ ١٢٦) . كذلك لا يحسن حال الملك إذا فرّط بالمال واشتغل بتجميع الرجال وتعظيم أعداد الأجناد لأنه إذا دهمه عدوه وعرف ضعفه من جهة المال ، وكان أكثر منه مالاً ، حاول أن يخدع جيشه بالمال ويستميله إليه بالخداع ، وعند ذلك قد يقبل الجيش العرض منه ، فيتركون الملك ويصيرون إلى عدوه (ص : ١٢٧) وهذا ما حدث لمصعب بن الزبير ، إذ استكثر من الرجال ثم قتّر عليهم في المال ، فاستغل الوضع عبد الملك بن مروان ، وأرسل الكتب إليهم والأموال ، ومنّاهم الأماني إن غدروا بمصعب ، فما لبثوا يوم المعركة مع عبد الملك أن تركوه (ص ١٢٦ ـ ١٢٧) .

فالملك يجب أن يجمع من الرجال بقدر ما يسمح له به المال في دولته (ص : ١٢١) ويعنى بهما معاً عناية متساوية ؛ أما إذا أهملها معا وانصرف إلى لذّاته فيكون ذلك سبب هلاكه وهلاك دولته (ص : ١٢٨) ، وذلك هو ما آل إليه أمر بني أمية عندما انصرف ملوكهم إلى اللذّات والشهوات وتركوا أمر تدبير الجيش والمال (ص : ١٢٨ ـ ١٢٩) .

وعلى الملك أن يتذكّر أن عدد الأجناد في الجيش يلعب دوراً هاماً في النصر في الحرب (ص : ٧٨) ، إلا أنه يجب ألاّ ينسى أن كثرة عدد الشجعان العظام المتوفرة في الجيش الواحد أهم بكثير من كثرة عدد الأجناد فيه على الاطلاق (ص : ١١٦) . وهذا الطاغية ابن ردمير ملك النصارى ، عندما التقى مع المستعين أمير المسلمين على وشقة ، كان عسكراهما متكافيين ، كل واحد منهما يراهق عشرين ألف مقاتل

بين خيل ورجّال ، فلما دنا اللقاء سأل الطاغية من يثق بعقله وممارسته الحروب من رجاله : استعلم مَن حضر في عسكر المسلمين من الشجعان الذين نعرفهم ويعرفوننا : مَن منهم حضر ومَن غاب ؛ فذهب ثم رجع وقال : فلان وفلان ، حتى عدّ سبعة رجال . فقال له ابن ردمير : انظر الآن في عسكري من الرجال المعروفين بالشجاعة ، مَن غاب منهم ومَن حضر ، فعدّهم فوجدهم ثمانية ، فقام الطاغية مسروراً وتفاءل بالنصر ، وكذلك كان ، إذ انكسر المسلمون وتفرّق شملهم وملك العدو مدينة وشقة (ص : ١١٦ - ١١٧) .

(٢) ومن التدابير التي يستحسن أن يلجأ لها الملك أن يُدخل الدواخل بين أعدائه ، حتى يوقع الشّتات في قلوبهم ، فيصبح كل واحد منهم متحرزاً من صاحبه ، يطلب له سقطة يوقعها في جانبه ، فإذا تشاغل بعضهم ببعض ضعفت قوتهم ، وتمكن الملك من غلبتهم (ص :١٢٣) ، بل إن شجارهم فيما بينهم قد يجعلهم يُفشون أسرارهم إلى الملك فيرجعون إلى صداقته ، ويدخلون في حزب أوليائه ، ويميلون إلى جنابه وإن لم يكونوا من أصحابه ، لأن كلاًّ منهم يحذر صاحبه ويخشى منه سوء عاقبته (ص : ١٢٣) .

(٣) وقد يلجأ الملك إلى صرف الأموال على أعدائه حتى يستميلهم إلى جانبه ، وذلك مثل إنفاقه المال على أرسال عدوه ، فإنه في كثير من الأحيان قد يستميلهم بذلك إليه ، ويجعلهم ينقلون ولاءهم من سلطانهم إليه ، بل ويفشون أسرار هذا السلطان عنده . فينكشف خبره ، وتظهر حقيقته ، وهذا يسهم في مساعدة الملك على رسم خططه معه (ص : ١٦١) وهذه وسيلة لجأ اليها أبو حمّو بحق في واقعه .

(٤) وهناك طريقة وقائية ذكرها أبو حمّو - ولكن عن كتاب المنهج المسلوك - نثبتها في جملة آراء أبي حمّو لأنه - فيما يبدو لي - اكتفى بذكرها منقولةً ولم يرد أن يكرّرها رغم أنه يعتقدها ، وخلاصتها أن يتقدم الملك في الحيلة للأمر قبل نزوله ، فإنه إذا نزل به ضاقت عنه الحيل ، « فهو في المثل كالسكر الذي يسكر على الأرض التي يخاف غرقها ، فإنه إن عمل قبل وصول الماء اليها فانه يثبت ويمنع الضرر عنها ، وأن وصل الماء إليها فلا حيلة فيه بالسكر » (ص : ١١٤) .

(٥) كذلك على الملك أن يتفرس في عدوه ويلازم جانب الحذر تجاه ما يصدر عنه ، فيلاحظ ما إذا كان يعاهده بالحسنى ويواليه ويقضي له جميع مآربه ، أو إذا كان ينافره في كل الحالات ، وحتى إذا بعث إليه بالتهنئة أو الموالاة أو التعزية أو استجلاب المودة فإنه يجب ألاّ يركن إليه ، ويسبّق الظن في ذهنه على أنه يريد في الحقيقة اختباره ، وتعرّف الصحيح من أخباره (ص : ١٥٣) ؛ هذا الى أن كثيراً من نوايا العدو الصحيحة يكتشفها الملك عن طريق التفرس في أرساله كما مرّ من قبل .

(٦) وينبغي للملك أن يعرف وجوه الكيد التي بها يكيد عدوه له ، فيحترس منها ، ولا ينسى أنه إن أصاب برميته فهو مستهدَف لرمية غيره ، فإذا احتال على عدوه بضروب الحيل ثم لم يتحفظ من كل ما يظن انه يبلغه من عدوه كان عمله غير نافع له في العاقبة ؛ قال « وقد كان يقال : احترس من تدبيرك على عدوك كاحتراسك من تدبيره عليك ، فرب هالك بما دبَّر ، وساقط في البئر الذي حفر » (ص : ١١٤) .

(٧) فاذا كان الملك في وضع يخاف عدوه منه على نفسه وسلطانه ، يجب عليه أن يظهر بمظهر الرقة

والوداعة ، ويحسّن كلامه معه ، ويظل في الوقت نفسه متيقظاً محترساً ، يقوّي حصونه وجيشه ، حتى إذا حانت لحظة اللقاء ، وثب عليه وغلبه على ملكه (ص : ١١٥)

(٨) غير أن الضمانة الكبرى للملك في سعيه للانتصار على عدوه هي أن يكون متحلياً بصفة الشجاعة الحق ، وهي الشجاعة التي يصحبها الرأي (ص : ١٢٩ - ١٣٠) ، من دون الشجاعة التي لا يصحبها عقل ولا رأي ، والتي اسمها الحقيقي الهور والتهوّر (ص : ١٣٥) ومن دون الشجاعة التي تأتي على الملك فجأة عندما يرى عدوه أمامه ، إذا كان قبل أن يهاجمه العدو زاهداً عن الدنيا منصرفاً إلى شؤون الآخرة ، فكان يظن أنه من زهده لا يضرّه أحد من الأعداء ، ولا تصله يد الاعتداء ، فتلك شجاعة قاصرة عن الرأي مذمومة بالنسبة للدنيا والآخرة (ص : ١٣٤ - ١٣٥) ؛ أما الشجاعة المصحوبة بالرأي فإنها تجعل الملك منصوراً مطاعاً ، يرهبه الأعداء ويطمئن له الاولياء (ص : ١٢٩) ، وأوضح ما تظهر في مواقع الحروب . فكيف يسيرّ الملك الشجاع الحرب إذا وقعت ؟

ضروب التكتيك العسكري المؤدي للنصر :

(١) دور الملك في المعركة : إن أول ما يجب على الملك أن يدركه أنه ليس من الشجاعة في شيء أن يخاطر بنفسه في الحرب ، باستثناء وضع واحد وهو مخاطرة الملك في طلب المُلْك والسلطان (ص : ١٣٠) فان المخاطرة تكون محمودة في هذا الشأن . « لأن الملك إذا خاطر بنفسه في طلب سلطانه ، واسترجاع بلاده وأوطانه ، حمدت مخاطرته في سره وإعلانه » (ص : ١٢ - ١٣) ، لأنه إذا نجح في سعيه نال غاية مطلبه ، وإذا مات دون غَرَضه كان له في مدته أجمل العذر (ص : ١٣) . وأوضح مثال على المخاطرة بالنفس في سبيل السلطان ، كما يقول أبو حمّو ، مخاطرته بنفسه لأجل استرداد تلمسان من حكم المرينيين (سنة ٧٦٠) وقد ساق حكاية تلك المخاطرة بتفصيل غير قليل في كتابه (ص : ١٣ - ١٥) وأردفها بقصيدة ميمية من نظمه تحكي حكاية المخاطرة ذاتها (ص : ١٥ - ١٩) .

(٢) خطة المبادرة متى تكون ضرورية : وهنا موقف آخر يجدر بالملك أن يأخذ المبادرة بالهجوم على عدوه فيه ، وذلك إذا كان العدو قريباً من بلده ويكثر من الفساد في بلاد الملك ومعاندته ؛ إذ ذاك يجب على الملك أن يسلّط خيله على بلاد ذلك العدو ، ويسعى في شتاته وفساده ، ويضعف بلاده غاية الضعف ، ويرهق أهلها بالغارات والزحف . فاذا قدر الملك على أخذ ذلك العدو وحصاره وقهره في بلاده والتضييق عليه هنالك ، كان في ذلك الخير كل الخير له . أما إذا لم يستطع أن يهزمه بل رأى أن احواله تشتتت ونكاية عدوه تعذرت ، فعليه أن يعود إلى بلاده بمن معه من الرجال والعتاد ، فيزيد هنالك في جيشه وعدده ، ثم يسرع إلى عدوه فيهاجمه ، فإذا استطاع أن يأخذه على غرّة فإن العدو يداخله الخوف والاضطراب لما يراه من فساد بلاده وقلة جيشه وأحشاده ، وتكون الهزيمة عليه كاملة . أما إذا لم يستطع أن يأخذه على غِرّة إذ يتمكن عدوه من أن يستنجد بجيشه قبل اللقاء معه ، فالمجابهة معه تكون أصعب ، إلا أن هزيمة العدو تظل أمراً مرجواً ، وخاصة إذا تم اللقاء بين حدَّيْ بلاد الطرفين المتنازعين (ص : ١١٥ - ١١٦) .

والموقف الآخر الذي يجب على الملك ألاّ يتردد فيه عن الهجوم على عدوه ، هو عندما يكون الهجوم من باب انتهاز الفرصة السانحة (ص : ٣١) ؛ إذ ذاك يجب عليه ألاّ يعمد إلى التأجيل قطّ (ص : ١٩) ؛ وتلك تجربة كان أبو حمّو قد خبرها بنفسه .

أما في سائر الأحوال ، فإن على الملك ألاّ يهجم على العدو إلا بعد فكر ورويّة وتدبّر وحذر (ص : ٣١ و ١٢) ، إذ رأس الشجاعة الحذر والتوقي ، مثلما أن سياستها المحارَبة عند التلقّي (ص : ١٢٩) .

(٣) ترتيب الجيش في الميدان : فإذا عزم الملك على ملاقاة عدوه ، فعليه أن يرتّب جيشه ترتيباً معيناً يوم الحرب ، إرهاباً لعدوه ، وانتظاماً لجموعه ، ويقسمه في أربعة أقسام : ميمنة وميسرة وتقدمة وساقة ، ويقدّم على كل من الميمنة والميسرة قائداً مقداماً ، أما التقدمة فيؤلفها من فرسان من أنجاد القبائل الشجعان ، يكونون في نحر العدو إذا قصد اليه ، ويقدّم عليهم أيضا قائداً من الأبطال ، ويجعلهم في قسمين : قسم يلي الميمنة بين يديها وقسم يلي الميسرة بين يديها . أما الساقة ، وهي قلب الجيش ، فانها لا تقارن بالميمنة ولا الميسرة ، لأنها « القلب الذي يوقف الجيش ويشده ، ويصدّ العدو ويرده » (ص : ١٣١) فلا يكون فيها إلا أهل الشجاعة والنجدة والشدةوالكفاية ، وعلى الملك أن يرتبها ويجعل عليها قائداً عن يمينها وقائداً عن يسارها ، من زعماء خاصته الأنجاد ، يضبطانها ويحفظانها في إقبالها وإدبارها لتبقى موفورة بحيث لا يفل أحد منها ولا يتزحزح ولا يتحول ، وحتى لو انكسرت الميمنة والميسرة فإن الساقة تثبت مع الملك على حالها (ص : ١٣٠ - ١٣١)

(٤) خط الزحف : وعندما يتقدم الملك للهجوم على عدوه ، عليه أن يجعل راياته أمامه (ص : ١٣٠) ويتوكل على الله (ص : ١٣١) وينهض إلى عدوه زحفاً لكي يرهبه خوفاً (ص : ١٣٣) . وعليه أيضاً أن يسيّر أمامه كشّافة يسميهم أبو حمّو « فرسان الاقتداء ورسل الاهتداء » (ص : ١٣٢) تكون وظيفتهم أن يُعلموا الملك بجهة عدوه ، لأنه عند التقاء الجمعين وتزاحم الصفين ، تلتبس على الملك جهة العدو ، ولا يدري الدنوّ من البعد ، ولا سيما إذا اختلطت الرجال وارتفع الغبار وتلاقت الصفوف المتزاحمة (ص : ١٣١ - ١٣٢)

فإذا كان العدو في مواجهة الملك ، فعلى الملك أن يتقدم إليه بعد التأني والتدبر (ص : ١٣٣) بصبر ظاهر وحزم ثابت ، فيشتدّ شأنه المقاتلون . أما هو ، فإنه يثبّت نظره على ساقته التي هي قلب جيشه ، ولا يلتفت يميناً ولا يساراً ، وإن انكسر أحد الجناحين فلا يهتم به ، ولا ينقل بصره إليه ، ولا يضطرب بسببه ، لأن انكسار الجناحين مع ثبات القلب لا يضر ، ومن شأن الملك إذا نقل بصره إلى الجناح المنكسر أن يتشوّش خاطره ، فيبادر إليه مع العساكر ، فيكون بذلك بدء الهزيمة عليه ، لأن الجيش إذا رأى ملكه يميل إلى إحدى الجهتين يحسب أنه منهزم ، فيدب الرعب في قلوب أصحابه ، وتقع الهزيمة الكاملة عليه (ص : ١٣٠) .

على أن الكشافة قد يخفقون في تحديد الجهة التي منها يتقدم العدو ، وقد يحدث أن الملك نفسه يكون متقدماً في اتجاه معين ، فإذا بالعدو يقابله عن يمينه أو عن يساره (ص : ١٣٢) ؛ إذ ذاك ، على الملك أن يمتنع عن الانفتال إلى عدوه بسرعة ، لأن في هذا الانهزام وفوت المطلوب (ص : ١٣١) ، وإنما عليه أن يسير باتجاهه سيراً رفيقاً ، بين توقف وإعمال ، فلا يشعر العدو بالملك في الانتقال ، ويبقى للقلب ثبوته وتلاحمه ، وربما خدع هذا العدو فانفتل إلى جيش الملك ، فكان في انفتاله القضاء عليه (ص : ١٣٥) . وقد حدث أن أبا الحسن المريني التقى مع الطاغية ألفونش (سنة ٧٤١) بالجزيرة الخضراء ،

فلما التقى جيشا الطرفين هناك ، نظر أبو الحسن فرأى الطاغية متحيراً عن مواجهته ، يطلب جانباً من جوانبه يهاجمه منه ، فانتقل أبو الحسن إليه ، وكان انتقاله إليه بسرعة ، يريد الهجوم عليه دفعة واحدة ، فرأى المقاتلون من أصحابه أنه قد انتقل بعلاماته وساقاته ، فظنوا انه انهزم ، فانكسرت الميمنة والميسرة ، ووقعت عليه الهزيمة النكراء (ص : ١٣٣) .

(٥) المطاردة : فاذا انتصر الملك في حربه مع عدوه وفرّ عدوه من أمامه ، فعليه أن يلحق به على الفور بأثقاله ، وأسبابه وأمواله ، ويسير وراءه ليله ونهاره ، فإذا بادره أخذ أمواله وأثقاله ، وقتل رجاله ، وربما كبا بالعدو نفسه جواده أو عثر أو دهش وتعذر ، فيظفر الملك به . فإذا استطاع العدو أن يصل إلى بلده وحصنه ، فعلى الملك أن يلحقه إلى هنالك ، لأنه عند ذلك يكون في أضعف أحواله ، ويكون القضاء عليه أمراً ميسراً لا يحتاج إلى تطويل (ص : ١٣٣) .

(٦) التكتيك العسكري في حال الهزيمة : وحيث أن الهزيمة يمكن أن تقع على الملك في أي ملاقاة ، فعلى الملك أن يكون قد أخذ أهبته من قبل لاحتمالاتها ، ويكون قد أعدّ لنفسه اربعة اشياء تساعده على أن ينقذ نفسه إن لم يستطع إنقاذ ملكه ، وهذه الأشياء الاربعة هي :

(أ) حصن يلجأ إليه لدى الشدائد ، ويتحصن فيه من العدو ، وصفته أن يكون حصناً حصيناً لا يرام ، وقلعة قوية لا تطلب ، قد اشتمل على الماء والمختزنات ، وحفل بذخائر الملك وأمواله وأثاثه وأمتعته وأثقاله ، يسكن فيه أجرياء جند الملك وحماته وقواده ، ويشحنه هو بالرجال الشجعان من ناحية ، وبأهل الصناعات وأرباب التجارات الذين يستطيعون أن يكفوا أهل الحصن حاجاتهم من ناحية أخرى . ويستحسن أن يكون موقع هذا الحصن في مكانٍ الزرعُ فيه ممكن ، وإذا كان موقعه على ساحل البحر فَنِعْمَ الحصن هو ، وخاصة إذا كان بحره تحت حكم الملك نفسه (ص : ٨٨ ـ ٨٩) . وحصن الأركن الذي روى قصته ابن ظفر ونقلها أبو حمّو ، والذي كان سبباً في استعادة الملك الهندي المسمى بالأركن بلاده بعد احتلال كسرى أنو شروان لها مدة طويلة ، هو خير مثال على الكيفية التي يجب أن يكون عليها الحصن (ص : ٨٩ ـ ١٠٣) .

(ب) جواد من عتاق الخيل وخيارها وكرامها وسراعها ، يلجأ إليه الملك في حال انهزامه واضطراره إلى الهرب (ص : ١٠٣) .

(جـ) ذخيرة ثمينة من الجواهر المختلفة يكون قد جمعها على مرّ الأيام فتظهر فائدتها عندما يعتري الملك ما يعتريه من أمور دنياه ، إذ يستطيع بها أن يجمع المال ويقيم أوده ويصلح أمره ويعيد الكرّة على عدوه (ص : ١٠٣) .

(د) وزير يكون معيناً له في شدته وأنيساً في وحدته ، قد تمرن بالأسفار وجرب الأمور والاخبار (ص : ١٠٣ ـ ١٠٤) .

فاذا توفرت هذه الوسائل لدى الملك فمن شأنها أن تقيله من عثرته إثر هزيمته ، وتؤمله مرة أخرى في أن يعود إلى سابق عهده .

هـذا ما تحـدث عنـه أبـو حمّـو بشـأن ملاقـاة العـدو ، وهـو كثـير من حيث الـكمية ، دقيق من حيث التفصيلات وهو يدل على مدى إفادة أبي حمّو من تجربته العسكرية الطويلة من ناحية ، إلا أنه يدل أيضاً ـ من ناحية أخرى ـ على اهتمامه الشديد ـ ملكاً ومفكراً وسياسياً ـ بالجيش ورسم الخطط له لمواجهة العدو ، وما ذلك إلا لأن الحياة السياسية في المغرب في القرن الثامن كانت مليئة بإمكانات المواجهة العسكرية ، وذلك أمر خبره أبو حمّو كما لم يخبره أي ملك عاصره ، نظراً لطول مدته في السلطان وكثرة أعدائه من حوله .

ولكن هناك ملاحظة على نظرية أبي حمّو في الجانب الاستراتيجي ، وهي أنها ـ على اتساعها ـ لم تشمل كل نواحي تجربة أبي حمّو العسكرية ، وفيها بعض النقاط الشديدة الأهمية التي كان يجدر بأبي حمّو أن يفيد مخاطَبهُ الملك بها ، إذ كان قد خبرها قبل أن يكتب كتابه ، ومنها . استعمال الجواسيس أو العيون لاستطلاع أمر العدو[1] ، ووجوب أخذ الرهن من الأولياء ضماناً لولائهم في بعض الأحيان ، والاكتفاء بالوعد الشفوي في أحيان غيرها[1] . ثم إن تاريخ أبي حمّو يدل على انه كان يرى محاربة المنافقين من أعوان الملك ، والمقلقلين عليه والمنشقين عنه[1] ، وكل هذا مما لم يذكره في نظريته ، كما لم يذكر أن على الملك أن يحارب بلا هوادة من تسوّل له نفسه منافسته على السلطان ـ كما فعل هو نفسه مع ابن عم ابيه أبي زيان ـ ولعله لم يشأ أن يتعرض لهذا الموضوع لأن حربه مع أبي زيان لم تكن قد انتهت بعد عندما كتب كتابه « الواسطة » . كذلك لجأ أبو حمّو في الواقع إلى احتضان بعض منافسي بني مرين على الخلافة[2] ، وتلك وسيلة مهمة لمكيدة الأعداء ، ولم يذكرها أبو حمّو في نظريته ، وربما كان ذلك لأن بني مرين احتضنوا منافسه هو أبا زيان في وقت من الأوقات . وبعد ، فإن تجربة أبي حمّو العسكرية العريضة علّمته أن اختيار الطقس المناسب من شأنه أن يكلل سعي المهاجم بالنصر[3] ، وأن من شأن عوامل مثل سماسرة الفتنة ومرض القلوب والغدر والخيانة والرعب أن تؤدي إلى هزيمة المُهاجم ، كما حدث له غير مرة في تاريخه[4] ، وهذه وأمثالها مما لا يظهر له أثر في نظرية أبي حمّو .

على أن الحرب أو الاستعداد للحرب بطريق مباشر أو غير مباشر لم تكن اللغة الوحيدة التي تعامل بها أبو حمّو مع أعدائه ، وإنما كان في زمن السلم يلجأ الى السفارة إليهم ، كما كانوا يلجأون هم أيضاً إلى السفارة إليه ، كما مر من قبل . ونحن نعلم من تاريخ أبي حمّو أنه كان يكرم السفراء القادمين عليه[5] ، كما نعرف مما اخبرنا به هو في « الواسطة » أنه كان يتفرّس فيهم وفي كتبهم ليعرف ما خفي من أهدافهم[6] ولكن هذا يدخلنا في موضوع جديد .

١ انظر ما سبق ، ص : ٦٦ـ ٦٧ .
٢ انظر ما سبق ، ص : ٦٧ .
٣ انظر ما سبق ، ص . ٦٧
٤ انظر ما سبق ، ص : ٦٤ .
٥ انظر ما سبق ، ص : ٦٧ .
٦ انظر ما سبق ، ص : ٦٧ـ ٦٨ .

٥ ـ فراسة الملك : القاعدة السيكولوجية

هذه قاعدة بارزة في كتاب أبي حمّو ، ومن أجلها خصص باباً كاملاً من كتابه « واسطة السلوك » معلناً بذلك دورها المتفرّد ، كما جعل هذا الباب آخر باب في كتابه ، مشيراً بذلك إلى فعاليتها في كل ما سبق من موضوعات الكتاب .

والحقيقة أن أبا حمّو يعد فريداً بين كتّاب السياسة لدى المسلمين في تخصيص الفراسة بهذه الأهمية ، وفي تفصيله في الحديث عن كيفية تطبيقها . وهذا أمر قد يرجع إلى محصوله الثقافي ، لأن الوصية إلى الاسكندر تحتوي على فصل عن الفراسة ،وإن كانت معالجتها هنالك تختلف تماماً عن معالجة أبي حمّو لها، إلا أنه يرجع أيضاً إلى تجربة أبي حمّو في الحكم ، فإنه كان يعتقد نفسه إبانه موهوباً بالفراسة ، وإلى موهبته فيها نسب نجاحه خلاله في الكشف عن النوايا الحقيقية لعمر بن عبد الله رسول ملك المغرب وإحباطها نجاحاً عظيماً ، كما حدثنا به هو نفسه[١] . إلا أن أبا حمّو أخفق إخفاقات عديدة في تطبيق الفراسة لدى احتيار العديد من أصحاب المناصب في دولته ، بدليل أن الدارس يلاحظ أن عديدين منهم غدروا به أو لم يعملوا بمقتضى الوظيفة الموكلة إليهم لديه ، فكان أن اضطر أبو حمّو إلى قتلهم أو نفيهم أو حربهم وما إلى ذلك[٢] . ولو كان أبو حمّو قد أحسن استعمال الفراسة فيهم لما وكل إليهم تلك المناصب ، إذ لا بدّ أن يظهر عليهم ـ حسب رأيه ـ بعضُ الأمارات التي تدل بالفراسة على ما تبطنه نفوسهم من الغدر أو سواه . ولعل أبا حمّو كان مكتئباً لما ظهر في دولته من الخلل في هذه الناحية ، فحاول أن يستدركها بإعطاء التفصيلات لوليّ عهده عن كيفية تطبيق الفراسة في رجال الدولة والجيش ـ وفي العدوّ أيضاً ـ فكانت النتيجة كتابة فصل من أجمل فصول كتاب الواسطة وأشدها حيوية ، وأكثرها ابرازاً لمدى قدرة أبي حمّو على فهم النفس الإنسانية وتتبّع حركاتها ، ورصد تغيرّ هذه الحركات ، وتلوّنها ، وتقلّبها ، وتحوّلها ، وتلك قدرة وضعها أبو حمّو في خدمة الملك المرحو نصيحته حتى يفيد منها في بناء دولته ، ولا يقع فيما وقع فيه هو من سوء تطبيق الفراسة ، وبذلك تكون الفراسة الطاقة السيكولوجية التي بها يحمي نفسه ويضمن لملكه الاستقرار .

والفراسة بتعريف أبي حمّو « قوة نفسانية ربانية ، يؤيد الله بها النفوس حتى ينقلب بها المعدوم كالمحسوس، ويطبع في مرآتها كل خفيّ ، حتى كأن الامر جليّ » (ص : ١٤١) . وهذا يعني بكلام أوضح ،أنها المَلَكة التي يستطيع الملك بها أن ينفذ إلى خبايا النفوس وخفاياها فيدرك حقيقة ما يعتمل فيها صافياً من دون كدر ، غير مكتفٍ بما تنبئه به ظواهرها ، إذ هذه الظواهر كثيراً ما تكون برّاقة خادعة ، نصيبها من الصدق في أحيان عديدة غير كبير . ورغم أن أبا حمّو يصنف الفراسة بين القوى النفسية التي لا تكون لدى المرء إلا إذا خصه الله بها ، فإنه لا يجد حرجاً في أن يجعلها ضمن ما ينصح الملك باكتسابه من الصفات ، وذلك ـ فيما يبدو لي ـ لسببين :

الأول : أن الفراسة قائمة على الحذر واليقظة والوعي الشديد ، بل وسوء الظن بغير نفس الفرد إلى حد بعيد ، وتلك صفات يمكن للملك ـ كما يمكن للرجل إجمالاً ـ أن يكتسبها ، وقد طالب أبو حمّو الملك بأن

١ انظر ما سبق ، ص : ٦٧ ـ ٦٨ .
٢ انظر ما سبق ، ص . ٧١

تكون بين ما يجب أن يحرص على توفره من الصفات ، حتى إنه طالبه بألا يؤمّن الأحداث من النساء ولا من يميل من الأحداث منهن على طعامه وشرابه خوف أن يخلطن فيه ما يرين أنه ينفعهن ولا يضره (ص : ٢٠) ، وحذره من أن يطلع أي أحد على قصره حتى لو كان أقرب أولاده إليه (ص : ٢١) ، ونهاه عن أن يجعل لقصره بابين (ص : ٢٠) ، وحَضّه على ألا يغفل عن تفقّد هذا القصر في ليله ولا نهاره ، مردفاً القول « ولا تأمن عليه أحداً غيرك » (ص : ٢٠) .

والثاني : أن الفراسة ملكة يمكن تدريب المرء عليها عن طريق شرح الطرق التي يمكن أن تمارس بها ، وهذا هو الهدف الذي نصب أبو حمّو نفسه لتحقيقه في كتابه . فكان باب الفراسة عنده عبارة عن مجموعة من المظاهر المفترضة التي يمكن أن يظهر بها مختلف رجال الملك ، يتلو كل واحد منها تبيان للحقيقة الكامنة وراء المظهر ـ فإذا قابل الملك واحداً من هذه المظاهر ، ولم يعرف ما هي الحقيقة المختفية وراءه رجع إلى كتاب أبي حمّو فوضع عليها يديه دون كبير جهد . وهذه الطريقة في معالجة إحدى قواعد الملك مختلفة كثيراً عن الطريقة التي عالج بها أبو حمّو سائر قواعد الملك (ومن هنا إفرادها في باب مستقل في نظري) وهي مليئة بالنظرات السيكولوجية الدقيقة . وإنما أملى الطريقة عليه ـ فيما يبدو لي ـ أن الفراسة من الصفات التي قد تتوفر في الملك وقد لا تتوفر فيه بالخلقة الطبيعية والهبة الربانية . وحيث أن أبا حمّو يرى توفرها فيه ، فإنه يود أن يفيد الملك ـ نصيحةً ـ في كيفية تطبيقها على الأقل . على أن أبا حمّو لا يضع الأشياء أمام الملك بشكل فجّ ، وإنما بشكل لبق ، يتخذ قالب « الاختبار » من جانب الملك لمن يريد أن يمتحنه من أهل دولته ، كأن يقول : « يا بني ، إذا أردت أن تتفرس في وزيرك هل هو كامل العقل أو ناقص العقل ، فإذا رأيت . . . » (ص : ١٤٣) أو يقول « يا بني ، وإن أردت أن تعرف من جلسائك من هو محبّ فيك ، فأودعه . . . » (ص : ١٤٤) . أما الهدف من الفراسة ، والفائدة النهائية منها فأمر لا يذكره أبو حمّو ولكن يفهم من كلامه إجمالاً عنها أنه يريد أن يتمكن الملك بواسطتها من إبقاء الشخص المناسب في الوظيفة المناسبة في دولته وجيشه ، فلا يقع الخلل في أي منهما بسبب من الاختلال بين ما تتطلبه الوظيفة من الشخص (كما مرّ شرحه من قبل) وبين مؤهلات الشخص نفسه الذي سيحتلها . وبما أن الاختلال في الدولة والجيش يلقي ظله على الملك ، فتختل أحواله بطبيعة الحال ، فإن نصيحة الملك بالفراسة أمر ضروري لأبي حمّو من حيث حرصه دائماً على سلامة الملك ودولته .

ويطول بنا المقام لو ذهبنا نستقصي جميع المواصفات الافتراضية التي تعرض لها أبو حمّو في باب الفراسة ، ولكن يمكننا أن نعدد الاشخاص الذين يجدر بالملك أن يختبرهم بالفراسة والأمور التي يمكن أن يستدل على حقيقتهم منها ، ثم نحاول استقصاء الطرائق التي يمكن للملك بها أن يطبق الفراسة . ونختم الحديث بأخذ مَثَل واحد ممن يطبق الملك عليهم الفراسة .

فالملك ينبغي أن يتفرس في وزيره فيعرف إذا كان كامل العقل أو ناقصه ، وإذا كان ناصحاً له صادقاً معه مفضلاً لخدمته على شكران ذاته والعمل لمصلحته (ص : ١٤٢ ـ ١٤٤ و ١٤٥ ـ ١٤٦) ؛ وفي جلسائه ليعتبر من هو المحب في جنابه ، المسرع لقضاء آرابه ، الحافظ لسره ، أو من هو على غير ذلك ، وما اذا كان جلساؤه متّفقين أم لا (ص : ١٤٤ ـ ١٤٥) ؛ وفي كاتب سره ليتأكد ما إذا كان قائماً بالحق ، حافظاً للسر (ص : ١٤٦ ـ ١٤٨) ؛ وفي قضاته فيعلم مدى تكالبهم على القضاء وميلهم إلى الذرية

والفساد ومدى قبولهم للرشا وتساهمهم في الأحكام ، وكذلك الحال بالنسبة للمفتي (ص : ١٤٧ ـ ١٤٩) . اما القوّاد فيجب على الملك أن يمتحنهم ليرى ما إذا كانوا يقبلون الرشا (ص : ١٤٩ ـ ١٥٠) ؛ وأما جند الجيش فيجب أن يتفرس في اهتماماتهم أيام السلم : هل هي الزينة واللهو واللعب والنساء ، أم التفاخر بالخيل والعدة وآلة الحرب والنجدة ، وأيام الحرب : هل ينشطون لدى الحرب أم يترددون . . . (ص : ١٥٠ ـ ١٥١) . كذلك يجب على الملك أن يتفرس في صاحب أشغاله فيفحص مأكله ومشربه وحاله وملبسه وعلاقته بسائر العمال والوزراء والأجناد (ص : ١٥١) ويفعل شيئاً مشابهاً مع الولاة ، وينظر الى ظلمهم للرعية ومدى قبولهم للرشا (ص : ١٥١ ـ ١٥٢) . وأحسن طريق لاختبار حقيقة الحكّام مدى حب الأخيار لهم وبغض الأشرار لهم أو العكس (ص : ١٥٢ ـ ١٥٣) ، وكذلك الحال مع صاحب الحسبة (ص : ١٥٣) . أما السفراء فإن إعمال الفراسة فيهم من أهم الامور لسلامة مهمتهم ، وأصلاً فإن أحداً منهم يجب ألاّ يرسّل إلا بعد أن ينجح في الاختبار (ص : ١٥٣) وعندما يرجع يتفرس فيه الملك ليدرك مدى ولائه له ، وحرصه عليه ، وليكشف ما إذا كان عدوه قد استماله إليه ، وأغراه بالمال والكسوة والجهاز لكي يخون ملكه ويفضي بأحواله إليه (ص : ١٥٤ ـ ١٥٧) .

وقد عرض أبو حمّو طرائق عديدة يمكن للملك بواسطتها أن ينجح في الوصول إلى حقيقة الرجل الذي يتفرس فيه ، أبرزها ست ، هي :

١ ـ أن يتفرس في كلام الرجل ومثل ذلك مثل التفرس في الوزير عندما يتعين للملك عند أحد الناس مال . فإذا تعرض الوزير للملك بتركه في نفس الحال ، وألح عليه في الكلام عليه ، وأظهر له وجوهاً من الاعتذارات بضعف المطلوب وإقلاله ورقّة حاله ، فليعلم الملك أن الوزير يريد منفعة نفسه ، وإذ ذاك عليه أن يزجره عن مقاله ، ويأمره أن لا يعود إلى أمثاله . فإذا تمادى عليه بالإلحاح ، وجدّ في ذلك ، فليعلم الملك أنه قد رُشي عن ماله ، وإن كفّ بعد أن زجره ولم يعد إلى سابق كلامه الذي عنه أخّره ، فليعلم أنّ كلامه عن صحةٍ من غير غَرَض ولا داعية تدعوه إلى أخذ عَرَض (ص : ١٤٢) .

٢ ـ أن يتفرس فى حركات الرجل ، ومثل ذلك مثل القاضي يوليه الملك خطة القضاء ؛ قال أبو حمّو «فتفرس فيه أيضاً في حديثه وصمته ، وفي مشيه وجلوسه وسمته . فإن كان قبل القضاء يعرف بالصمت في لسانه ، ثم بعدما قضيته ظهر لك منه انطلاق لسانه ، مما لم يكن من شأنه ، وأظهر البشاشة والشُكر ، والثناء والذكر ، فتعلم أنه محب في القضاء ، وأنه متصنع في الرياء ؛ وإن كان طليق اللسان ثم التزم الصمت بعد القضاء ، وأظهر السكون في جملة الأشياء ، فتعلم أنه متصنع وأنه بالناموس متلفّع . ثم تختبره في مشيته ، فإن زاد على حاله المعتادة ، وحدث منه فيه شيء من نقص أو زيادة ، فتعرف أنه متصنع في حاله ، متنمّس في أفعاله . . . . وإن نظرتَ لتلك الزيادة ورأيتها خرجت عن العادة ، وهي بسرعة وبشاشة ، ومبادرة وهشاشة ، فتعرف أنه فرح بالقضاء واغتبط به ، ونال منه غاية مطلبه ، وتلك منه خدمة لأجل ولايتك إياه ، وتصرف بين يديك لترضاه ، وإن نقص من ذلك فتعلم انه يتقعد عليك ، ويظهر الناموس إليك ، ويتزهد بين يديك ، لتستحسن حاله ، ولتغرك أحواله ، وتظنه على شيء في أموره ، فلا تعتبره في شيء ولا يغرك بغروره » (ص : ١٤٩) .

٣ ـ أن يتفرس في أسارير الرجل ، ومثل ذلك مثل الجلساء يردُ الملكَ وهم عنده خبرٌ سار ، فمنهم من ينقبض وجهه فيعلم الملك أنه مبغض له ، ومنهم من تتهلل أساريره ويهش ويبش فيعلم الملك انه محب له ؛ قال أبو حمّو : « لأن الانبساط والانقباض يفيضان من القلب على الوجه فيبدو ما في الباطن على الظاهر ، وتطلع في وجهه البشائر ، وتطلع أنت من ذلك على السرائر » (ص : ١٤٥) بل إن المسرور من الخبر السار سرعان ما يحمرّ وجهه ، بينما الكاره له يصفر وجهه ؛ والسرور ، كما يقول أبو حمّو « يكسو الوجه لطافة وحمرة حتى يصير كأنه جمرة ، والحسد يكسوه غبرة أو كدرة أو صفرة . . . ولشدة تغيره وحقده لونه يسودّ ويربَدّ » (ص : ١٤٥) .

٤ ـ أن يتفرس في تصرفات الرجل ، كأن يرقب حال الجند ـ مثلاً ـ فاذا رآهم الملك مشتغلين بالبناء والزينة واللهو واللعب والنساء فيعرف أنه لا يعوَّل عليهم في الشدائد ، بينما إذا رآهم آخذين في التفاخر بالخيل والعدة والتداريع وآلة الحرب والنجدة ، يعلم أنهم ممن يعوَّل عليهم في الشدائد (ص : ١٥٠) .

٥ ـ كذلك يستطيع الملك أن يستدل على حقائق عماله عن طريق النظر في علاقاتهم بعضهم ببعض ، ومثل ذلك الحكام ، فإذا وجد الملك أن حاكمه تبغضه الاخيار وتحبه الأشرار ، فيعلم أنه غير ذي استقامة ، وأنه آخذ للرشا على الظلامة ، قال : « وعلامة ذلك أنّ بغض الأخيار له إنما هو لما أحدثه من المظالم ، وفَعَله من إباحة المحارم ، وما أتى به من الحوادث الفاسدة والمناكر البادية بالمشاهدة ، فهو يكرههم لعثورهم على منكره ، وهم يكرهونه على ما رأوا من مخبره . وأما محبة الأشرار له ومحبته إليهم فإن فائدته منهم تحمله على المواساة عليهم ، فهم يحبّونه لمواساته عليهم في المفاسد ، ويحبهم لما ينال منهم من الفوائد ، فإن الناس لا يألفون إلا مَن وافق طباعهم وينافرون من نافرهم وطلب إقماعهم » (ص : ١٥٢) .

٦ ـ وبعد فالملك يستطيع أن يصل إلى حقائق الناس عن طريق نصب الأشراك لهم اختباراً ، وذلك أمر يجب أن يفعله بأوجه عديدة ، فيرسل بالرشا إلى من يجب ألاّ يرتشوا من عماله ، فإذا ارتشوا لرسوله فهم يرتشون من غيره (مثل القوّاد ص : ١٤٩ ـ ١٥٠) ، أو يطلب رخصة لا تجوز ممن بيده الحكم كالقاضي ، فإذا سلّم له وتساهل معه ، فهذا يعني أنه يتساهل مع غيره (ص١٤٨ ـ ١٤٩)، وهذه الوسيلة هي أنجح وسيلة إذا شاء الملك أن يختبر مدى كتمان كاتب سره لأسراره ، وقد وصف أبو حمّو هذه الطريقة بتطويل ، ونصح الملك أن يسير بها هكذا : يتحدث مع كاتب سره فيما يسرّ أهل بلده الشرفاء والفقهاء والقضاة والأشياخ والوجوه ، كل واحد منهم بما يخصه ويسره من إحسان أو ولاية أو ما أشبه ذلك ، فإذا كان كاتب السر مذيعاً للأسرار ، فإن الشراهية بالاستبشار تدعوه إلى إذاعة السر ، فيبادر أهل البلد بالتبشير ، وإذا كان كاتماً للاسرار ابقاها عنده في كتمان وبعد ذلك يرسل الملك من يسأل في بلده على ما أودعه من ذلك ، فإذا وجده قد ظهر يعرف أن الكاتب لم يكتم السر ، وإلا عرف أنه شخص مؤتمن .

هذه هي الطرق التي يمكن للملك أن يستدل بها على خفايا أهل دولته وجيشه ، وعلى الملك أن يطبقها كلها على عدوه وأرسال عدوه ، فيعلم بذلك نواياهم بشأنه ولا يغتر بما يظهرونه نحوه من المصانعة وسواها . وقد عني أبو حمّو في هذا المجال بكثير من التفصيل ، وسوف نعرض ما قاله في هذا الشأن ونتخذه مثلاً على فئة من الفئات التي يطبق عليها الملك فراسته .

وقد تعرض أبو حمّو لذكر السفراء الذين يردون على الملك من الخارج ، فنصح الملك ـ بعد الاحسان إليهم ـ بالتفرس فيهم لاستطلاع باطنهم واكتشاف نوايا صاحبهم ، وذلك بخاصة إذا كانوا آتين من قِبَل عدو الملك وليس من قبل وليّه (ص : ١٥٧) . إذ ذاك يجب على الملك أن يسايسهم أحسن مسايسة ، ويخدعهم بألطف المخادعات ، ويصانعهم بوجوه المصانعات ، حتى يظهر له الخبيث والنصيح ، والباطل والصحيح ، فيعامل كل واحد بحسب ما يليق به ، ويتفق مع مذهبه (ص : ١٦٠) وينزله لدى مثيله في المنصب في دولته (ص : ١٦٠) .

أما كيف يكتشف الملك حقيقة نوايا عدوه عن طريق أرساله ، فذلك ما يشرحه أبو حمّو للملك بقدر غير قليل من التفصيل . فإذا أقبل رسول عدوه إليه طلق الوجه ، مسرعاً في مشيه ، مظهراً للمسرة ، ثم تحدث أمام الملك ، وأظهر الأدب بين يديه في كلامه ، مقدماً إياه في الشكر على سلطانه ، فذلك يعني أحد أمرين لا ثالث لهما : إما أن سلطانه ضعيف الملك ، أو أنه ضعيف العقل . فإن كان ضعيف الملك ، فعلى الملك أن يتفرس في الرسول بأحد وجهين : إما أن الرسول يطمع فيما يناله من الملك ، وذلك من خذلانه ، وإما أنه يطمع فيما يدفع به المضرة عن سلطانه . فإذا كان الأمر كذلك ، فعلى الملك أن يأذن له في الجلوس في مجلسه ، والاختلاط مع جلسائه ، فيستأنس بهم ، ويصبح ـ مع الزمن ـ مستعداً لأن يفضي إلى الملك بما أضمره من سره ، وبما جاء به من خير الأمور وشره . إذ ذاك على الملك أن يَعِدَه بالفوائد الكبيرة ، ويمنّيه الوعود الكثيرة . فإذا كتم ـ مع ذلك ـ أمر سلطانه ، ولم يطلع الملك على أحواله ، علم الملك أنه رسول ناصح لمولاه ، وإنما أسرف في الثناء على الملك لضعف سلطانه ، وقلة ذات يده وإمكانه ، ودفعاً لمضرة من جانب الملك يتقيها ، ومحافظة على محاسنة يبقيها . عند ذلك يطلع الملك الرسول على ما يريد من الشروط على سلطانه ، فإذا قبلها عن أول وهلة ، علم الملك أن عدوه شديد الضعف ، وأنه يمكنه إما أن يصالحه أو يسير إليه بجيشه ويحاربه حسب رغبته (ص : ١٥٧ ـ ١٥٨) . فإذا كان سلطان الرسول قوياً بالجيش والمال ، مع ما صدر من الرسول من البشاشة ، فيعلم الملك أن سلطانه ضعيف العقل ، وعلامة ذلك أن الرسول استباح لنفسه تأخيره في الذكر وقدم الملك في الثناء عليه . وهذا الرسول طامع بالمنافع التي هي عائدة على سلطانه بالمضار والبوار (ص : ١٥٨) . فإذا دخل رسول العدو إلى الملك وهو منقبض الوجه ، بطيء المشي ، مظهراً الكراهية في الزي والوجه ، فعلى الملك أن يتفرس فيه بأحد وجهين : إما أن يكون ذلك من قِبَل الرسول نفسه ، لخبث طباعه وسوء اصطناعه ، وعند ذلك ينزله الملك لدى قرينه في المنصب في دولته لاختبار حاله بعد أن يأخذ كتب عدوه منه ، ويدرسها درساً جيداً . فإذا كان فيها ما لا يرضي الملك ، فيعرف الملك أن الرسول من طبع المرسل والكتاب ، فيحضره بين يديه ويخلي له مجلسه حتى لا يطلع أحد عليه ، ويخفي كتابه ، ويعطيه الرد عليه . أما إذا كان في الكتاب ما يسرّ ويرضي فيعلم أن الخباثة من طبع الرسول ، إذ لم يكن في الكتاب إلا الأمن ، فينعم الملك عليه بالإحسان ويستميل قلبه بالامتنان ، نظراً لأن حركاته كلها كانت من أجل الطمع المتوكّد في نفسه ، فإذا نال الأعطيات من الملك أفشى سر سلطانه إليه ، فيكون إحسان الملك قد حمل الرسول على خيانة مولاه (ص : ١٦٠ ـ ١٦١) .

والفراسة تطبق أيضاً على الكتب الواردة إلى الملك في عدوه . وفي هذا المجال ، عليه أن يراعي نسبة قوة عدوّه بالنسبة لقوته . فإذا كان عدوه أقوى منه وقدر أن يصده عنه ثم وردت منه كتب فيها ما يرضي

الملك من الموالاة فذلك دليل أنه ينصب للملك مكيدة ، حتى لا يتحرز منه ، ولا يأخذ حذره فيما يصدر عنه ، فيأتيه على حين غفلة ، ويختله عندما يكون على غير أهبة (ص : ١٦١) ؛ اما اذا كان العدو مساوياً للملك في الجيش والمال والكفاية والدهاء والاحتيال ، فعلى الملك أن ينظر في كتبه : فإذا كانت متفاوتة فيما يرضي وما يغيظ فهذا دليل على النقص في عقله ، وللملك إذ ذاك الخيار في استغلال الفرص تجاهه بالحرب أو بالمصانعة ؛ وأما إذا كانت ذات حظ مستوٍ من الاتزان ، فهذا دليل على الوفور في العقل ، وهذا يجب أن يخادعه الملك بضروب المخادعات ، ويصانعه بوجوه المصانعات (ص : ١٦١ - ١٦٢) . وإذا كان العدو أضعف من الملك فلينظر الملك في كتبه ، فإذا كانت مليئة بما يرضي الملك ويسره ، فهذا دليل على حسن عقله ، ويجب على الملك مداراته ، أما اذا وجده - مع ضعفه - يكتب للملك بما لا يرضيه ، فهذه إشارة إلى ضعف عقله ، وعلى الملك أن ينتهز الفرصة المناسبة ليحاربه فيقضي عليه لا محالة (ص : ١٦٢) .

هكذا كان تعليم أبي حمّو بشأن الفراسة ، ولا شك أن ما فيه من نفاذ سيكولوجي في النفس الانسانية يثير الاعجاب بأبي حمّو ، كما يدل على رغبة أبي حمّو في استكمال جميع الوسائل الضرورية لسلامة الملك واستدامة سلطانه .

والحقيقة أن الحديث عن السلامة ودوام السلطان يوصلنا في نهاية المطاف إلى الحديث عن الناحية العمرانية المفقودة تقريباً في كتاب أبي حمّو النظري . فإن الناظر في هذا الكتاب لا يجد فيه سوى إشارة إلى وجوب الاحتفال بالمولد النبوي (ص : ١٦٧) ووجوب نظم الشعر في التشوّق إلى الرسول وإلى الحرم الشريف إذا أوتي الملك « الغريزة الشعرية » ، وإعطاء الشعراء المال في المناسبات الدينية (ص : ١٦٧) ، وكل هذه مما كان أبو حمّو يفعله[1] ، فذكرها في النظرية ليس أكثر من صدى لحدوثها في واقع الحال . أما فيما عدا ذلك ، فانه ليس للعمران ذكر في كتاب « الواسطة » . وقد يستغرب الدارس هذه الظاهرة للوهلة الأولى ، وخاصة لأن اسهام أبي حمّو في الناحية العمرانية في الواقع العملي كان أوسع مما ذكره في كتابه النظري . ولكن إذا تذكرنا أن هذا العمران لدى أبي حمّو لم يخرج عن نطاق العمران الديني إلا إلى النطاق الحربي (دار الصناعة السعيدة[2]) أدركنا أن فهم أبي حمّو للعمران كان محدوداً بمدى إمكانات هذا العمران في المحافظة على سلامة الملك ودوام ملكه في الدنيا وعلى نجاته في الآخرة . ويبدو أنه في حدود هذا الفهم لدور العمران فات أبا حمّو أن العمران قد يكون وسيلة لتنمية المال في الدولة - ومن ثَمَّ وسيلة لاثراء ناحية من نواحي المحافظة على الملك . فصحيح أن بناء المدارس والزوايا والانشاءات والقصور قد لا يؤدي إلى زيادة مالية الدولة ، إلا أن تنمية الزراعة والصناعة والتجارة - وكلها من وسائل العمران - ينعش الدولة اقتصادياً ، وذلك أمر لم يكن داخلاً في اعتبار أبي حمّو الضيق للعمران ، بل ظلّ المال بالنسبة له من الأشياء « الجاهزة » التي تأتي إلى حاضرة الملك من الايالات والأقاليم فيستعملها ويكتفي بها إذا وجدها وافيةً بأغراضه .

* * *

١ انظر ما سبق ، ص . ٧٣ - ٧٥ .
٢ انظر ما سبق ، ص ٧٣ .

تلك كانت المعالم الكبرى في نظرية أبي حمّو السياسية : نظرية تقوم على قاعدة أساسية مؤداها أن الملك ما دام قد وصل إلى الملك فان الهدف الأسمى من أي سياسة ينتهجها هو توجيه الأشياء حوله إلى حفظ سلامته ودوام سلطانه ؛ من هنا كانت الاشياء بحسب هذه القاعدة تتفاوت بين فئة تؤثر على سلامة الملك وإدامة سلطانه وفئة لا تؤثر على سلامة الملك وإدامة سلطانه . أما العمران فإنه يقع بحسب مفهوم أبي حمّو الضيق في الفئة الثانية ، ولذلك لم يكن من المهم ذكره أو الاهتمام به إلا في الحقلين الحربي والديني ، بينما يقع في الفئة الأولى خُلُق الملك الذي يحفظ له آخرته مع ربه ودنياه مع رعيته ، ورجال دولة الملك (من دون سائر أفراد الرعية) الذين يسيّرون له أمور دولته في السلم بخاصة وفي الحرب في بعض الأحيان ، ثم المال ، الذي يحفظ للملك اتزانه الاقتصادي ورخاءه المادي ، ثم الجيش الذي يكفل له النصر على أعدائه على المستوى العسكري ، ثم الفراسة التي تضمن له الفهم السيكولوجي فلا ينخدع بظواهر الناس وإنما ينفذ إلى بواطنهم . وهذه الامور كلها كانت قد مرت بأبي حمّو في تجربته السياسية الطويلة ، فتركت آثارها الايجابية على نظريته بما لا يحتمل الشكّ قطّ .

وقد كان لانطلاق أبي حمّو من تجربته الذاتية في نظريته السياسية أثَر سلبي على تلك النظرية ، كما قد كان له أثَر إيجابي عليها ، وأعني بالأثر السلبي إصابتها بقدر غير قليل من المحدودية . فهي نظرية باهرة مليئة بالنظرات الصائبة الثاقبة معاً ، إلا أن مجال الإفادة منها كلاً مجموعاً ليس مفتوحاً أمام كل ملك ـ مطلقاً ـ وإنما أكثر ملك يستطيع أن يفيد منها هو الملك الذي يعيش في ظروف أبي حمّو نفسها أو في ظروف تشابهها . وبكلمات أخرى : إن هذه النظرية إذا طبقت تطبيقاً جيداً تكون أصلح نظرية لملك يعيش في المغرب في القرن الثامن للهجرة ، وإذا كان زيانياً فإن أحكامها تنطبق عليه أكثر . غير أن هذا يجب ألا يعتبر مأخذاً على أبي حمّو فانه هو نفسه كتب نظريته لابنه وولي عهده أبي تاشفين من دون سائر الملوك ، وكان يتوقع ـ بحق ـ أن يعيش ابنه في ظروف مشابهة لظروفه ، فتكون الوصايا التي أوصاه بها مفيدة له ، وهذا ما كان يمكن أن يحدث في واقع الحال ، لولا أن ابنه لم يرد أن يفيد من هذه الوصايا ، وقد ظهرت علامات ذلك منذ بداية حكمه ، عندما قَتل والده ، وقَبِلَ أن يكون عاملاً وحسبُ لمن كان أبو حمّو يرى نفسه له نداً .

فكـرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاســع عشر

فهمي جدعان

ان خطأنا سيكون بالغا ان نحن اعتقدنا ان فكرة التقدم هي من بنات افكار القرن الثامن عشر ، قرن التنوير . ذلك ان للفكرة وضدها حضوراً في الذاكرة الانسانية منذ هسيود عند قدماء اليونان الى ابن خلدون من متأخري العرب . ان كل ما في الأمر هو ان المفهوم قد اسس عند القدماء على إلهام ربات الشعر والميثولوجيا ، او على التأمل الميتافيزيقي او الديني او الجمالي الخالص ، وانه قد اسس عند المحدثين ومنذ ابن خلدون على سبر الواقع التاريخي والاجتماعي وملاحظة حركته وتطوره .

وخلافا لما درج عليه الدارسون المحدثون أذهب الى الزعم بأن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل اليهم ابتداءً من فلاسفة عصر التنوير الاوربيين من امثال ڤولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم ،وانما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين الا رافداً تالياً لهما اما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والاسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا انه يحث الخطى بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن . واما المصدر الثاني فهو قراءتهم لـ «مقدمة» ابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران ، أي التقهقر الحضاري ، المرتبة الأولى . وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني او التقهقر لم يكن بد من ان تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى . وفي كل الأحوال ليس يصعب على دارس مفهوم التقدم عند مفكري القرن التاسع عشر من العرب أن يحصر عدداً من انماط « التقدم » سأكتفي منها هنا بدراسة نمطين اثنين سأطلق على الاول منهما اسم « التقدم العمراني » وعلى الثاني اسم « التقدم التنويري » . وسأمثـل للأول برفاعـة الطهطـاوي ومحمود قبادو وخير الدين التونسي على وجه الخصوص ، وللثاني بعبد الرحمن الكواكبي وقاسم امين وعلي يوسف . وقد استوقفني هذان النمطان بالذات لما فيهما من ربط متفاوت الوثاقة بين التقدم والتراث ، وهو الموضوع الذي يشغلني منذ سنوات .

١ ـ ليس ثمة شك في ان مصر كانت ، من بين الأقطار العربية ، أول من أحس بعمق الهوة وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب . وكان ذلك غبّ غزو نابليون لمصر واحتلالها في عام ١٧٩٨ م . وقد تبلور هذا الوعي في بادىء الامر في صورة دهشة وتساؤل لا يخلـوان من الذعـر أثـارتهما رؤية « علماء » مصر ووجوهها لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية التي اتيحت لهم فرصة الاطلاع عليها لدى ادارة الاحتلال . وقد اعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (١١٨٠ هـ/ ١٧٦٦ م ـ ١٢٥٠ هـ / ١٨٣٥ م) المشهورة : « ان بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس

فيها »[1] . وقد عنت هذه الكلمة ، كما هو بينّ ، أمرين أساسيين : تغيير الأحوال ، وتجديد المعارف . وبما أن حسن العطار قد ربط هذين الأمرين بحكم قيمة مرغوب فيها عبر عنه بصيغة « لا بدّ » ، فقد بات لزاماً أن نعتقد بأن فكرة التقدم قد وَجَدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر .

ولم يكن حسن العطار هذا الداعية النظري الى التقدم فحسب ، وانما كان أيضاً ، ومن بعيد ، وراء نبوغ مفكر مصري كان شعوره بالتمدن ووعيه لواقعة التقدم من ابرز ما نعرف من شعور ووعي في العصر الحديث عند العرب: ذلك هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦هـ/ ١٨٠١ م-١٢٩٠هـ / ١٨٧٣ م) الذي عينه محمد علي ، حاكم مصر ، اماماً لأول بعثة علمية اوفدها الى فرنسا في عام ١٨٢٦ م ، وأوصاه استاذه الطلعة حسن العطار بأن يسجل كل ما يرى ويسمع ويخبر في كتاب ترجمه الطهطاوي بـ « تخليص الابريز الى تلخيص باريز » .

ولقد وصف المسيو جومار احد اساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله التالي : « ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف ، فانه أهدى اليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها واخلاق أهلها وسياسة دولتها . ولـمّا رأى ان وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك ، وأراد ان يوقظ بكتابه أهل الاسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صنايع المعاش . وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يَذْكُر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك »[2] .

أما رفاعة نفسه فقد أكد « ان القصد انما هو حث اهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لاملائهم الأحكام . . »[3] .

والحقيقة أنه لا تعارض بين قول جومار وقول رفاعة ، اذ القولان يُكْمِل أحدهما الآخر . ومُحَصَّلُهما أن يقظة علمية وصناعية وسلطانية هي أمر لا بد منه من اجل الوصول الى حالة من القوة والبأس والمنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍ وتدلٍ . ومن الثابت أن رفاعة الطهطاوي حين أدرك ذلك قد كان يدور في خلده التفاوت بين الناس في المراتب بعداً وقرباً في الزمان عن « الحالة الأصلية » او « الأولية » للخلق : « فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وكلما نزلت ونظرت الى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك » . وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها انقسم الخلق الى عدة مراتب : مرتبة الهمل المتوحشين ، ومرتبة البرابرة الخشنين ، ومرتبة اهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن المتظرفين[4] .

بيد أن ثمة تفاوتاً في قلب هذه المرتبة الثالثة التي ينسب اليها الطهطاوي بلاد الاسلام وبلاد الغرب

١ علي مبارك : الخطط التوفيقية ٤ : ٣٨ .
٢ رفاعة الطهطاوي . تخليص الابريز الى تلخيص باريز (دار التقدم بشارع محمد علي بمصر ، ١٣٢٣/ ١٩٠٥) ١٥٥
٣ المصدر نفسه : ٢٦٣ .
٤ المصدر السابق : ٧ .

على حد سواء ، على الرغم مما بينهما من تفاوت آت من درجة « التفاوت في العلوم والفنون » ، و « حسن الحال » ، و « تقليد شريعة من الشرائع » و « التقدم في النجامة » . فالبلاد الافرنجية « قد بلغت اقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة ، اصولها وفروعها ، ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية » ؛ غير ان أهل هذه البلاد « لم يهتدوا الى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً»[1] . اما البلاد الاسلامية فانها « قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية ، واهملت العلوم الحكمية بجملتها » وقد لاحظ علماء الافرنج ان « علماء الاسلام انما يعرفون شريعتهم ولسانهم » فحسب ، وذلك على الرغم من اعترافهم لنا « بأنا كنا اساتيذهم في سائر العلوم ، وبقدمنا عليهم » ، ومع ان الفضل للمتقدم الا ان واقعة جديدة قد حدثت هي انه قد « قويت شوكة الافرنج ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات واختراعهم فيها » ، ولولا ان الاسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كلا شيء بالنسبة لقوتهم وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك »[2] . ونحن اذا نظرنا بعين الحقيقة رأينا « سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الافرنج ناقصة او مجهولة بالكلية عندنا ؛ ومن جهل شيئاً فهو دون من اتقن ذلك الشيء ، وكلما تكبر الانسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته »[3] . ومُحصَّل ذلك انه لم يعد يصلح لهذا الزمان صرف العمر في جمع كتب العلم وادخارها وشرحها وترتيب الحواشي عليها وطلب الخلاص في « نجاة » ابن سينا او في « شفائه » او في غير ذلك من كتب اصبحت قاصرة اذا ما قوبلت باعمال الافرنج الحديثة . إن الذي اصبح امراً لا مفر منه هو ان البلاد الاسلامية قد باتت محتاجة الى البلاد الغربية « في كسب ما لا تعرفه » ، وأنه ينبغي لاهل العلم « حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة »[4] ، فان هذه العلوم هي التي تقود الى « التمدن » .

وليس التمدن حالة فطرية طبيعية للانسان وانما هو جهد لطالعه دور مخصوص من ادوار الجمعيات التأنسية ، دور له بحب الاوطان صلة وشيجة . وقد « شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية متى حلت ببدن الانسان غلبت على الحرارة الغريزية » . فهو كد وكدح وحركة ونقلة واقدام على ركوب المخاطر[5] . ولكمال التمدين والعمران واسطتان مقومتان «(احداهما) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الانسانية التي هي لسلوك الانسان في نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الارجاس (. .) (والواسطة الثانية) هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية ، وتُبْعِدها عن الحالة الأولى الطبيعية»[6] . فاذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور التمدن و « تذوق به العباد طعم

١ المصدر السابق : ٨ . ٢ المصدر السابق : ٩ ٣ المصدر السابق : ١٣ . ٤ المصدر نفسه ١١

٥ رفاعة الطهطاوي مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (ط٢ ، مطبعة شركة الرغائب بمصر ، ١٣٣٠/١٩١٢) ١٨ - ١٩

٦ المصدر نفسه : ٧ - ٨ . والذي يقصده رفاعة الطهطاوي من « المنافع العمومية » ما « يقال له في اللغة الفرنساوية اندوستريا يعني التقدم في البراعة والمهارة » ، ويعرفه بأنه « فن به يستولي الانسان على المادة الاولية التي خلقها الله تعالى لاجله مما لا يمكن ان ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها هيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو اليها الحاجة » ، ومداره على العمل وصناعة اليد ، وهو يكون بوجه خاص في تقديم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية والتوسع فيها » (مناهج الالباب . ١٢٩)

السعادة » . وهذا هو « التمدن العمومي » . بيد أن ثمة تمدنا من نوع آخر هو « التمدن المحلي » ، وذلك « اذا كان في البلد تقدمات جزئية في اشياء خصوصية » كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من امتياز اهلها بمزايا خصوصيةٌ برعوا فيها بحيث لا تصل الى اصطناعها الممالك المتمدنة ولا تكون مع ذلك متمكنة في باب التمدن .

ويلاحظ الطهطاوي ان حالة المنافع العمومية « تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ، ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها وأدوات تمكينها ، وانما يجتهد كل انسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه وما استحسن عرفا من محسنات عصره وأوانه . ولولا تغير الأحوال والعادات لكان المتقدم كفى المتأخر تكلفها ، وانما حظ المتأخر أن يعاني نَشْد الشارد مع حفظه وجمع المتفرق بلحظه ثم يعرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته وأوانه فيثبت ما كان موافقا وينفي ما كان شاقا ثم يستمد خاطرَه في استنباط الزوائد واستخراج الفوائد واختراع ما به السهولة وابتداء ما يُبْلِغ رب البصائر مأموله »[١] ، قاصداً في كل الأحوال الى « حاجة الوطن الى المنفعة الحقيقية » لا الى « المنفعة الظاهرية » التي يمكن تتبدى في استحسان « العرف والعادة » أو « تقليدهما » مما لا يوجبه عقل وشرع لاختلاف ذلك باختلاف البلاد . ان « المنافع [العمومية] الملائمة لمزاج الوقت والحال مما عساه ان يستفيد منه الأهالي الفوائد الجمة من اسباب الرفاهية والنعمة » هي التي ينبغي ان تطلب عند نشدان التمدن المادي .

لكن أليس في أخذ « المنافع العمومية » عن الافرنج والمتأخرين خروج عن دائرة « السلف » ، فضلا عن أنه عبث لا يصلح ما أفسد الدهر ؟ يقول رفاعة : « ان المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق المعاشية . ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة ، فهذا طرز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يصم حديث المعارف الحالية الى القديم فهو من بدائع التنظيم ، واذا اخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم . ولا ينبغي لابناء الزمان ان يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف وأنه لا ينصلح الزمان اذ صار عرضة للتلف . فهذا من قبيل البهتان ، فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان كما قال الشاعر :

نعيب زماننا والعيب فينا ... وما لزماننا عيب سوانا
ونهجو في الزمان بغير عيب ... ولو نطق الزمان بنا هجانا

وانما حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشيء من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود منه وأخذه على ظاهره (. .) فليس كل مبتدَع مذموماً بل اكثره مستحسن على الخصوص والعموم ، فان الله سبحانه وتعالى حرت عادته بطيّ الأشياء في خزائن الاسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء الى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار (. .) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من اشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل ، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد » ـ وهذا ما بسطه أحسن بسط « حكيم السياسة خير الدين باشا » في كتابه « اقوم المسالك في

١ المصدر السابق ، ٢١ .

معرفة احوال الممالك »[1] . فمن أجل « أبهة الاسلام » ورفعة شأن « الأوطان المحمدية » وترقي « الديار الاسلامية » درجةَ الكمال العلية لا بد من أخذ « العلوم النافعة والمنافع العمومية » وتقديمها والتقوّي بها[2] .

والحقيقة أن احالة الطهطاوي الى عمل خير الدين التونسي لها ما يسوغها تماما ، كما أن مبادلة خير الدين لرفاعة هذه الاحالة نفسها ـ اذ اثنى في « اقوم المسالك » على منجزاته ـ مفهومة تماما . فالجو الروحي الذي تحرك فيه كلا الرجلين متجانس الى حد بعيد ، واللقاء بالمدنية الغربية لدى كل منهما موصول أوثق الصلة بمعطيات المدنية الاسلامية بالذات وبالخشية على هذه المدنية من خطر تلك . وبعد هذا كله أو قبل هذا كله كان رفاعة وخير الدين ينتميان الى اكثر الاقطار العربية اتصالاً مبكراً مباشراً بدائرة الخطر الماثلة في منجزات التمدن الغربي وفي تحركاته الاستعمارية الداهمة : مصر وتونس .

لا شك أن خير الدين يعتبر من أعظم المنظّرين المسلمين المحدثين لمسألة الربط الشامل ـ والمقيّد في الآن نفسه ـ بين اقطار الاسلام الحديثة والتمدن الغربي الحديث ، كما كان من اكثرهم احساسا بضرورة الخطو الحثيث في طريق الترقي العمراني . لكن من الحق ان نشير الى أن معاصره ـ التونسي ايضا ـ الشيخ محمود قبادو (١٢٢٩ هـ/ ١٨١٣ ـ ١٢٨٥ هـ/ ١٨٧١ م) قد أدرك بحس ممتاز ان العامل الحربي هو اصل المشكلة وأن مسألة التقدم الحديث بالنسبة لبلاد الاسلام هي محصلة الهوّة الحادثة بين الغرب وبين هذه البلاد في العلوم الحربية ، وهو الأمر الذي هيأ للأفرنج غزو الاسلام في عقر داره فأذلوا أهله وعوّقوا ركبهم . لهذا لم تكن القضية معقدة في عين الشيخ قبادو . فالاسلام الذي قهرته قوة الغرب الحديث عليه ، من اجل أن يخرج من غربته وهوانه ، ان يستبدل بالعقارب التي قذفتها افواه المجانق فمكنت لسرايا عمر من فتح شهروز بعد أن أعيى عليها هذا الفتح ، سرابيل من الأسلحة النارية و « الصواعق الصناعية » تطيل باع الدين وترد اليه مجده وعزته[3] . بيد أن هذا أيضا لا يكفي وحده ، اذ ثمة ، في مقابل السبب الخارجي للتقدم ، علة باطنية تسبب منعه ، علة تثوي في اعماق المسلمين انفسهم وتتمثل في مبدأ اطراح الاسباب الطبيعية : « فقل لأقوام عن سُنَن عوائد الله يعمهون . وفي تيه اطراح الاسباب يهيمون : قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون (. .) أولئك قوم (اي الافرنج) اتوا البيوت من ابوابها وادمنوا القرع ، ولن يجيب سبحانه سائلا بلسان القابلية بمع »[4] . فينبغي اذن دعم كل مشروع في التقدم بارادة باطنية جدّية وبكدح متواصل وبايمان اصيل بفاعلية الانسان في العالم وبقدرته على احداث التغيير الذي يريد .

أما بالنسبة لخير الدين التونسي فقد كان للمسألة وجوه أخرى . لقد ترددت في أذنه طويلا كلمة سمعها من «بعض اعيان اوربا» تقول: «ان التمدن الاوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء

١ المصدر نفسه . ٤٤١ ـ ٤٤٣ .

٢ المصدر نفسه ٤٤٤ .

٣ ديوان الشيخ قبادو التونسي (جمع الشيخ ابو عبد الله السيد محمد السنوسي ، مطبعة الدولة التونسية ، تونس ، ١٢٩٤ هـ) ٢ : ٤٠ ـ ٤٨ .

٤ المصدر نفسه . ٤١ .

الا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيُخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، الا اذا حذوه وجرو مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق »[1] . وفي رأي خير الدين « ان هذا التمثيل المحز لمحب الوطن مما يُصَدِّقه العيان والتجربة ، فان المجاورة لها من التأثير بالطبع ما يشتد بكثرة المخالط الناشئة عن كثرة نتائج الصناعات » . لذا كان امراً طبيعيا أن تتخذ المشكلة في نهاية التحليل صور البحث « في اسباب تقدم الامم وتأخرها جيلا فجيلاً » على ضوء ما أمكن تصفحه من تجارب التاري الاسلامية والافرنجية ، وما يمكن تقدير مآله في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن نقبل والذي يبدو ثابتاً لدى خير الدين أن من الضروري الالحاح على أمرين آيلين الى مقصد واحد : «احدهم اغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يُمكّنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حا الأمة الاسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراع والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة ـ وأساس جميع ذلك حسنُ الامارة ، المتولدُ من الأمن ، المتولدُ منه الأمل ، المتولدُ منه اتقان العمل المشاهدُ في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعد بيان ـ ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغ الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السِّير والتراتيب ينبغي أ يهجر ، وتآليفهم في ذلك ينبغي أن تنبذ ولا تذكر حتى انهم يشددون الانكار على من يستحسن شيئ منها »[2] . ان الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفيدة مما يوجد لدى الغير هو أمر لا حرج فيه ، وكل الأدل الشرعية متفقة على اباحته . ونحن اذا قدرنا أن الافرنج يتقدمون في معارفهم وان هذا التقدم يرجع إل « التنظيمات الدنيوية » المؤسسة على « العدل والحرية » أمكننا أن نقدر حاجة البلدان الاسلامية الى الأخ بهذه التنظيمات . لقد قال الصدِّيق لخالد بن الوليد في حرب اهل اليمامة : « . . . ثم اذا لاقيت القو فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به : السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف » . والصديق « ل ادرك هذا الزمان لابدل ذلك بمدفع الششخان ومكحلة الابرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعا التي تتوقف عليها المقاومة ولا يحصل بدونها الاستعداد الواجب شرعا الذي يستلزم معرفة قوة المُسْتَعدِّ ل والسعيَ في تهيئة مثلها او خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة له » . ومعنى ذلك أن قضية التقدم العمران للمسلمين عند خير الدين هي قضية مادية بالدرجة الأولى ، لكنها ليست كذلك فحسب وانما هي أيض تدبير سياسي وتنظيم قانوني مؤسسان على الحرية والعدل ، وهو ما نوه به الماوردي وابن خلدون م مفكري الاسلام الكبار . وفي رأي خيرالدين أن الواجب الاكبر في تيسير هذا التقدم ودفع عجلته يقع عل فريقين : فريق السياسيين وفريق العلماء . اما السياسيون فيقيمون دولة عمرانية شورية ، وأما العلما فواجبهم ان يضعوا حدا لعزلتهم وينخرطوا في الحياة الدنيوية ، اذ ليس يكفي ان يكون العلماء عالمي باحكام الشريعة واحوالها وانما عليهم ايضاً أن يعرفوا الاحوال الدنيوية التي يهُم الشريعةَ أمرُها لأن « ما ل يتم الواجب الا به هو واجب » . ومعنى ذلك ان على العلماء ان يتبصروا في سياسة أوطانهم ويعتبر الخلل الواقع في احوالها الداخلية والخارجية ، من اجل « ترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريع معتبرين فيها من المصالح احقها ومن المضار اللازمة أخفها ملاحظين فيما يبنونه على الاصول الشرعية ا

١ خير الدين التونسي اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك (مطبعة الدولة الحاضرة بتونس المحمية ، ١٢٨٤ هـ) ٥٠ .
٢ المصدر نفسه ٥ ـ ٦

يلحقونه بفروعها المرعية (. .) ان الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور » ، وان أمر السياسة الشرعية ، كما ذهب اليه الشيخ محمد بيرم الاول ، مفتي الديار التونسية ، « ما يكون الناس معه اقربَ الى الصلاح وأبعد عن الفساد وان لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي »[1] .

ان هذا يعني ، في فكر خيرالدين ، ضرورة تطوير الانظمة السائدة في الاقطار الاسلامية ووضع تنظيمات تناسب قدرة البلاد على التمثل والهضم من ناحية اولى ، وأحكامَ الشريعة الصريحة من ناحية ثانية ، اي أن فكرة التغيير ينبغي ان تلتزم بالشروط الذاتية والشروط الموضوعية للأمة التي تنشد التقدم ، اما عمليات الزرع الخارجية المبتسرة فأنها لن تؤدي الى شيء . وقد لخص خير الدين موقفه هذا في « المنهاج » حين قال :

« اذا تركنا جانباً مسألة الاعتقاد ، ونظرنا الى الأمور من الوجهة المادية الخالصة ، فان التاريخ يشهدنا على ان التطبيق الصريح الأمين للشريعة الاسلامية قد أدى دوما الى نتائج باهرة لا ترجع الى المصادفة أو الى تأثير ظروف خاصة ، وانما الى الاثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة . ولكن بما ان العلة نفسها تنتج دوما في الظروف نفسها المعلول نفسه فانه لا شك في أن التطبيق الحريص الأمين للشريعة الاسلامية سيعطي في أيامنا عين الثمار التي اعطاها فيما مضى من الزمان . وقد حدث انه حين اراد البعض ان يستبدل بها نظاماً هجينا من المؤسسات الاوروبية التي ـ حين يراد لها ، بقسر ، ان تماشي تقاليدنا وحالتنا الاجتماعية ـ تصبح عارية من صورتها وغير قابلة للتطبيق ، فانه لم يحصل ـ وقد كان ذلك متوقعا ـ الا على نتائج لا قيمة لها على الاطلاق . ومن ناحية أخرى ، فان من الممتنع ، من حيث المبدأ ، غرس مؤسسات بلدٍ ما في بلد آخر تختلف أمزجة اهله واخلاقُهم وثقافتُهم وظروفُهم المناخية . هل يشبه النظام القضائي الفرنسي النظام القضائي لدى الانجليز ؟ ومع ذلك فان هاتين الأمتين المسيحيتين تنتميان تقريبا الى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها ، وتحتل كل منهما ، من المدنية الحديثة ، مكان الطليعة . ان فرنسا قد عملت اربعة عشر قرنا لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيء لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم ! وهل يدور بخلد أحد ان مؤسساتها التي لا يمكن انكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها أن تحكم الفرنسيين قبل ثلاثة قرون أو اربعة ؟ ان الحكومات التي توالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة اعادة تنظيم المؤسسات السياسية والادارية والقانونية للبلاد ولكن جهودها لم تثمر لأنها لم تشأ ان تلجأ بصراحة وتصميم الى اصلاحات جذرية تتناسب وحاجات البلاد فضلاً عن اخلاق أهاليها . وبدلا من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه ان يجلب التغييرات الضرورية التي تتناسب مع ما تُشْعِر به الحاجة في كل مرة ـ كما تفعل حكومات الامم الاكثر تحضراً وتمدناً ـ فانه قد تم تبني انصاف اجراءات لا أسس لها ، واقتباسُ بعض المؤسسات المسلوخة عن أوربا ، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي اثمرتها (هذه المؤسسات) في البلدان التي وُلدت فيها ، غافلين عن أن « مجموع قوانين البلد » هو الذي يضمن المنافع لكل «استعداد خاص» . وهكذا فان هذه الفصائل من المؤسسات المسلوخة عن أوربا لم تلبث أن اعتراها الفساد لأنها لم تجد في الدولة العثمانية التربة المهيأة والشروط

١ المصدر السابق : ٤٣ .

الضرورية لحياتها ، وهو ما استلزم في غالب الأحيان الغاء قانون ما قبل محاولة تطبيقه . وهذا نهج مزعج من شأن نتائجه ان تزعزع الاحترام الواجب للنظام الاجتماعي وأن تغرق البلاد في حالة من الفتور الكامل بإزاء القضايا العامة »[1] .

٢ ـ إن ما أدلى به الطهطاوي وقبادو وخير الدين يعكس حالة المواجهة التمدنية العامة بين عالم الاسلام وعالم الغرب . ذلك أن فكرة التقدم لم تنجم عندهم الا استجابة لامر عبور الهوة وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين عن طريق الاستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامة المؤسسة على العدل والحرية . أما تحقيق مفهوم التقدم بمعناه الخاص او بذيوله التنويرية فنلاحظ حضوره عند عدد من المفكرين ممن امتازت اعمالهم باستمرار الربط بدرجات متفاوتة بين المدنية الحديثة وبين التراث الاسلامي السلفي . فأفكار عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ/ ١٨٥٤ م ـ ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م) الأولى في التقدم جاءت في معرض تشخيصه لعلل « الفتور العام » التي يعاني منها المسلمون في اقطارهم كافة ، ولمسألة تقهقر الاسلام التي هي « بنت الف عام أو أكثر » . وأول ما ينهض الكواكبي في وجهه حالةُ اليأس من المستقبل وذهاب البعض الى القول « اننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا » ، وتصديق قولة ابن خلدون : « اذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع » . وفي رأي الكواكبي أن تفاقم الأمور لا ينبغي أن يبعث على اليأس لأن ثمة أمما كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وانه ليكفي تشخيص المرض حتى يصبح من السهل البرء منه . ومع ان العلل متعددة ـ اذ هي دينية واخلاقية وسياسية واجتماعية ـ الا أن الذي يبدو مرجّحاً هو أن الاسباب السياسية للتدهور أو الفتور العام هي أكثر العلل حسماً[2] . وحين يقول الكواكبي «السياسية» فانما يعني بالدرجة الأولى الاستبداد واستبدال النظام الكسروي الملكي الظالم بنظام الشورى التمثيلي . وهنا يكفي محو الاستبداد واغلاله لكي تعود الحياة الى الجسم الفاتر العليل ويُبْعثَ نشأً جديداً . ولقد درس الكواكبي ، بعد ألفيري ، ظاهرة الاستبداد دراسة عميقة وحلل ما بينها وبين الدين والمال والتربية والاخلاق من علاقات لكنه اعتبر ان اعظم الشرور التي يولدها الاستبداد يتمثل في عرقلة « الترقي » أو التقدم فكان ذلك فرصة مناسبة من اجل تحديد مبدأ « الترقي » نفسه وتحقيق مفهومه . فالكواكبي يرى أن مبدأ « الحركة » هو المؤشر الأول للترقي ، اذ الحركة سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . أما الترقي فهو « الحركة الحيوية » اي حركة الشخوص الذي يقابل الهبوط . والهبوط هو الحركة الى « الموت أو الانحلال أو الاستحالة او الانقلاب » . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي يسير بموجبها « الى النهاية شخوصاً أو هبوطاً » وانما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . والترقي الحيوي الذي ينشده الانسان بفطرته أنواع : الترقي في الجسم صحة وتلذذاً ، والترقي في التركيب بالعائلة والعشيرة ، والترقي في القوة بالعلم والمال ، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر والترقي بالروح عند أهل الاديان[3] . وثمة امران فقط يمكن أن يعترضا هذه الترقيات : إما القدر المحتوم الذي يسميه البعض بالعجز الطبيعي ، واما الاستبداد المشؤوم . على أن صدم القدر لسير

١ Khéreddine, *Mémoires (Mon Programme)*, p. 141.

٢ عبد الرحمن الكواكبي : ام القرى (الاعمال الكاملة بتحقيق محمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠) ١٥١ ـ ١٨١ .

٣ عبد الرحمن الكواكبي . طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الاعمال الكاملة ، بتحقيق محمد عمارة) . ٤١٠ .

الترقي لا يدوم الا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما الاستبداد فانه يقلب السير من الترقي الى الانحطاط ، من التقدم الى التأخر ، من النماء الى الفناء ، ويلازم الأمة ملازمة تبلغ بها حطة الحيوانات فلا يعود يهمها الا حفظ حياتها الحيوانية ، لا بل انه « قد يبلغ فعلُ الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي الى طلب التسفل بحيث لو دفعت الى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الاجهر من النور ، واذا الزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الأهلية اذا اطلق سراحها ، وعندئذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموتَ هو بموتها »[1] . ويشبه الكواكبي حركة الترقي والانحطاط في الشؤون الحيوية للانسان بالحركة « الدودية » التي تحصل بالاندفاع والانقباض . فالانسان من جهة تدفعه في السير «رغائب» نفسية وعقلية ، وتقبضه من جهة « الموانع » الطبيعية والمزاحمة . وليس تناوب الخير والشر والنعمة والنقمة والسعادة والشقاء على الانسان الا صدى لحركتي الدفع والقبض هاتين . اما الرقي فيتحقق حين يكون جناحا « الاندفاع » و « الانقباض » في الانسان متوازنين كتوازن السلبية والايجابية في الكهربائية . وعلى العكس من ذلك يتجه الانسان نحو القهقرى حين تغلب الطبيعة أو المزاحمة عليه . وباعتبار آخر تكون الوجهة الى « الحكمة » ان كان العقل هو الأغلب في حركة « الاندفاع » بينما تكون الوجهة الى « الزيغ » ان غلبت النفسُ العقلَ في هذه الحركة . اما الانقباض فالمعتدل منه هو السائق للعمل بينما القويّ منه مهلك مسكن للحركة . والاستبداد في هذا كله هو القابض الضاغط المسكن . اما أسراؤه المبتلون به ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ فهم كدود تحت صخرة لا نجاة لهم الا برفع الصخرة « ولو حتى بالاظافر ذرة بعد ذرة » . والخلاصة ان العمل من اجل رفع الظلم او الاستبداد هو الطريق الطبيعي المؤدي الى تحقيق الترقي .

ومعنى هذا كله أن علينا ان نميز في فكر الكواكبي بين امرين : الأول الترقي على مستوى الطلب او الرغبة ، والثاني الترقي على مستوى التحقق او الواقع . اما طلب الترقي فيرى الكواكبي انه يمثل ميلاً طبيعياً عند الانسان . لكن تحقق الترقي ذاته في الواقع ليس له قانون حتمي ، أو أن قانونه هو التأرجح بين الشخوص والهبوط على مثال الحركة الدودية التي تندفع وتنقبض . لذا كان محكوماً على الانسان ان يجهد ويكد ويناضل من اجل رفع الموانع التي تقف عائقاً في وجه تحقيق الميل الطبيعي عند الانسان الى الترقي .

وليس يبعد كثيراً موقف قاسم امين (١٢٨٢ هـ/ ١٨٦٥م ـ ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م) من مشكلة الترقي عن موقف الكواكبي من المشكلة . فهو يؤمن مثله بضرورة التقدم على مستوى الطلب والرغبة لكنه ينتهي إلى متابعة التنويريين في الاعتقاد بأن حركة التاريخ الواقعية هي في استمرار نحو الأفضل . وكما جاءت افكار الكواكبي في التقدم في معرض مكافحة ظاهرة سلبية سياسية هي الاستبداد، جاءت كذلك افكار قاسم امين في نفس الموضوع في معرض مكافحة ظاهرة سلبية اجتماعية هي انحطاط حال المرأة وتدنيها في مصر والعالم الاسلامي .

وأول ما يثبته قاسم أمين من عناصر التقدم فكرة الحركة والتغير : « اني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس الى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه ، وانما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في اثناء حركته الخفية . وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم تبدو ثمرته في احوالها

١ المصدر نفسه .

فهو ليس بالأمر البسيط ، وانما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً ، ثم تسري من الأفراد الى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير في حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة »[١] . وهذا القانون الشامل ، قانون التغير ، ينطبق على كل امة ومدنية ، والمسلمون لا يفلتون هم أيضا من قبضته ، اذ « لِمَ يعتقد المسلم ان عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وأنه يلزمه ان يحافظ عليها الى الأبد؟ولمَ يجري على هذا الاعتقاد مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنّة الله في خلقه ، اذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر ؟ »[٢] . لكن هل معنى هذا القول أن حتمية التغير تعني بالضرورة تغيراً نحو الافضل حتى تكون الحركة مكافئة للتقدم ؟ لم يقل قاسم امين هذا تماما حين وضع « تحرير المرأة » في عام ١٨٩٨ لكنه اقترب منه اثر الردة العنيفة التي جوبه بها كتابه هذا . فكل ما ذهب اليه قاسم امين في « تحرير المرأة » يرتد الى القول ان تمدن الأمم الغربية يتقدم على كل الجبهات بينما تراوح الأمم الأخرى ، ومنها الإسلامية ، في جهلها وضعفها ، وان سبيل النجاة من الفناء العقلُ والعلمُ والاعتماد على النفس ، وان المانع من ترقي الاسلام البدع والعوائد والمحدثات والجهل والتقليد واهمال التربية في الرجال وفي النساء على حد سواء ، ولكن في النساء بصورة اخص . اما في كتاب « المرأة الجديدة » ، وبعد الردة الآنفة الذكر ، فلم يقف قاسم امين عند حدود هذه الافكار التي تقترب كثيراً من افكار محمد عبده وانما ذهب الى أبعد من ذلك حين ربط الاصلاح بتبني « العلوم العصرية » وباخضاع احوال الانسان المادية والأدبية اخضاعا كاملاً لِـ « سلطة العلم »[٣] ، فاقترب بذلك من مفهوم التقدم التنويري وانتهى الى تقرير القول إن « نتيجة التمدن هي سوق الانسانية في طريق واحدة وان التباين الذي يشاهد بين الامم المتوحشة او التي لم تصل الى درجة معلومة من التمدن منشأه ان اولئك الامم لم تهتد الى وضع حالتها الاجتماعية على اصول علمية »[٤] . ومع ذلك يرى قاسم امين ان التمدن الاوربي ليس خيراً محضاً ـ فان الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا ، عالم النقص ـ لكنه يظل « الخير الذي امكن للانسان أن يصل اليه الآن » به اتم الانسان شيئاً مما كان ينقصه فارتقى به درجة من الكمال « ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الانسانية من الكمال فإنه ينبغي لنا ان نقتنع بها ، وعلى المستقبل ان يصل بأهله الى ما هو أعلى منها »[٥] . ومع ان ما يحمله المستقبل سر مجهول ومع أن مشاكل المدنية المقبلة متعددة وتبعث على القلق الا أن حلها لا يعضل ، لان هذه المدنية ـ الغربية في ماهيتها ـ مؤسسة على الحرية الشخصية ، وهذا يسمح لها بتخطي صعوباتها باستمرار وبتكميل نفسها بنفسها بحسب المبدأ الذي تخضع له ، مبدأ « التغير التقدمي » الماثل في مرور الزمان وانشاء المعارف والتربية والعلوم . اما وضع المرأة في مجمل الادوار التي ستتنقل بها فسر مجهول ليس في طاقة احد من الناس ان يعلمه ، « وكما أننا نجهل ماذا يكون حال الرجل بعد مائتي سنة ، كذلك لا يمكننا ان نعرف ماذا يكون حال المرأة بعدَ مرور هذه المدة ، وانما نحن على يقين من امر واحد وهو أن الانسانية سائرة في طريق الكمال وليس علينا بعد ذلك الا ان نُجدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه »[٦] .

١ قاسم امين . تحرير المرأة (مطبعة دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠) : ٢٥ ـ ٢٦ .
٢ المصدر نفسه : ٣١ ـ ٣٢ .
٣ قاسم امين . المرأة الجديدة (مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ، ١٩٠٠) : ١٨٥
٤ المصدر نفسه : ١٨٦ .
٥ المصدر نفسه : ٢٠٦ .
٦ المصدر نفسه : ١٥٥ .

وهــذا هو الموقف الــذي أقــره الشيخ علي يوسف صاحــب « المؤ يد » الواسعــة الانتشــار (١٢٨٠هـ/١٨٦٣مـ ١٣٣١هـ/١٩١٣م) مع فرق مهم، مع ذلك، هو حرصه على أن يفهم حتمية الترقي فهماً دينياً اسلامياً خالصاً، فعدل فهم التقدم التنويري الوضعي والتطوري الداروني بحيث اصبح « تنويراً اسلامياً » ان امكن التعبير كذلك. وقد عبر علي يوسف عن تصوره في مقالة نشرها في عام ١٨٨٨ م في (الرياض المصرية) . والذي دعاه الى تقرير مقالته ذهاب البعض « الى ان التمدن يتبادله المحو والاثبات أو العدم والوجود . فهو في هذا العالم يذهب به الدور وتسترجعه الايام ، وأنه كلما تمّ في أمة انقلب بها الى الوحشية الاولى ، فهو نافع المبدأ، مضر الغاية » . وحجة هؤ لاء في ما يذهبون اليه « ما كان لبعض الامم قديما من المكانة السامية في الحضارة حتى اذا بلغت الغاية ارتدت راجعة الى الخلف حتى تؤ ول الى الخشونة والتوحش التام حتى تتدرج ثانية الى الامام . فهما عنـده على التعاقـب ، كلّ علـة للآخر ، وكلّ غاية ضده»[1] . والحق في رأي علي يوسف « ان المدنية دائمة مستمرة في الوجود ، تابعة لوجود الانسان مرتقية بارتقائه » . ولكن ما هو التمدن أصلاً ؟ يجيب علي يوسف بالقول إنه « الكمال للمجتمع الانساني » ، او هو « تمام نظام الهيئة الاجتماعية »[2] . وهذا الكمال يوجد نسبيا في كل امة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية . فكل هيئة اجتماعية في الوجود متمدنـة بالنسبـة او بالقياس لما دونها ، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها . اما معيار التفاضل هنا فهو درجة الارتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعملية وفي الاخلاق الفاضلة للنفوس . ويتبع هذا درجة اتساع نطاق الصنائع من فلاحـة وملاحة وانواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلاتْ الواصلات والمراسـلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر . وهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقـل واختيار الاصلح فالأصلح . « وهكذا كل سابق يبدع وكل لاحق يحسن او يقبح الى أن يصل هذا النوع الى النقطة التي فيها الانقلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم ايجاد ما يتخيلـه انفـع للحياة » . ان السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمما لنظام الامم وباعثـاً على الراحـة والأمـن والرفـاهية والثروة ، فضلا عن أنه مطلب للاجيال القادمة التي ترجو بدورها ان تدرك لنفسها غاية ارقى . لكن المدنية في العالم لا ترتقى الا رويداً رويداً ؛ انها توجد في قلة من الأمم تعترضها في الغالب جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها . ثم ان قصر اطوار الحياة يقصر من العمل ويقلل من الفائـدة . وليس من الثابت ان يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجع ، لهذا كانـت « اعمال الاجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتئمة وضعا وعملاً » . ولهذه الاسباب « كانت الشرائع الالهية الوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم . فمثلا كان الانسان خلوا ساذجاً ثم ادرك المطالب التي تدعوه اليها النفس وتَرَقّى بعد ذلك الى معرفة انه عاجز عن ادراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة . فدعا الامر الى حكَمَ يفصل عند الخصام فأنزل الله الاسفار والصحف على أيدي انبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه اليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الالهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتابـاً باقتضـاء حكمته الأزلية تدرجا في التوسع والتبيين ، منظورا في كل ذلك الى استعداد النـوع وترقيه . كذلـك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، ودليل ذلك ما نراه اليوم من تقدمها وملاءمتها كثيراً

١ علي يوسف . التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، ربيع الأول ١٣٠٦ هـ/ نوفمبر ١٨٨٨ م) · ١٣٦

٢ المصدر نفسه . ١٣٧ .

إلد الحالية والأخلاق التي لا شك انها ارتقت بارتقاء الانسان مادةً وجوهراً . وعلماء الطبيعة يحكمون *الانسان في انتخاب دائم وترق في المادة والجوهر . .* »[1] .

وهكذا ينتهي علي يوسف الى دعم موقفه في التقدم الانساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها «مشاهدة الاحافير الأولى» كما يقول. لكنه ينكر أن يكون هذا «التحسين المتدرج» في الموجودات وفي الانسان من « فعل الطبيعة » نفسها ـ هذا اذا كان « للطبيعة » وجود اصلاً ! ذلك أن « التحسين المتدرج » هو « مراد الله جل شأنه » . وحتى لو سلمنا بفعل الطبيعة فان هذا لا يعني الا ان هذا الفعل هو من « تقدير ذاته الأقدس » .

أما الانحطاط في الوجود ، الذي تنتهي اليه الأمم التي كانت مترقية فلا يعني في رأي علي يوسف رجوعا الى « حالة وحشية » كما يتوهم البعض . وحتى لو سُلّم القول إنه رجوع الى التوحش فان القول ان علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى ان التمدن داع الى التوحش بنفسه ـ أمر لا يسلّم . ذلك أنه لا بد من اسباب أخرى قد أوجبت هذا « الانقلاب » ، كفساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب مثلاً ، او الالتفات الى الملاذ الشهوية او غير ذلك . فهذه الأمور منتجة لخمود الفكر وظلمة العقل وفظاظة الطبع وخشونة المعاملات ، مما يَذهب ، بعد زمن ، بـ « عنوان الأمة » الى غيرها ممن استعد وتهيأ لـ « روح التنوّر » أو ممن كان مرتقياً اصلاً[2] . أما أولئك الأقوام فيَشْقَوْن في سكرتهم وغفلتهم الى أن يصحوا ويتنبهوا منهما . إن الحكم بالانقلاب في الأمم ـ بمعنى الارتداد الى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس أمراً ثابتاً واجب الحصول . اذ لو كان كذلك « لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه فتتساوى اعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل ، كأعمار ذوات الروح » . لكننا في الحقيقة « نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من نفسها الا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن » . ونحن نستطيع أن نتصور أن افراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأناً وتعلو مكانة « الى ما لا يتصور أن يصل حدّه الفكرُ »[3] . وينبغي أن نعلم أن تمدن الأمة في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها ، وانما ايضا بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقيها . اذ لا بد من « تقارب الفريقين واتجاه قوة الهيئة الحاكمة الى انتخاب الاصلح فالأصلح للهيئة ، فلا تُلْقي على الشعب ما لم يكن قد استعد لتلقيه بقلب سليم ولو كان مفيداً تمام الفائدة خوفاً من التحول عن الغرض الأصلي والشطط عن ادراك الغاية المقصودة من ذلك الأمر الملقى عليهم » ، مثل ما حدث في أمر « الحرية » ، فان الجهلاء والاغبياء صرفوا الاسم بمداركهم السافلة عن معناه الحقيقي الى معنى مضر بحيث فهم كل فرد منهم أنه « اصبح بأمر الحاكم حراً ، أي يفعل كيف يشاء مما تسول له النفس من الاعمال الدنيئة والقبائح الفظيعة فسكر وعربد وفجر وفسق وقامر ولعب وتلاهى وأذهب النفس والنفيس واستهنك ضحية غاياته الفاسدة وفكره العاطل وهو يتوهم أنه قائم

١ المصدر السابق ١٣٨ .

٢ المصدر السابق : ١٤٠ .

٣ المصدر نفسه : ١٤٠ .

بالواجب عامل بشريعة حكومته » . وينبغي ان يُعلم أيضا أن ما تتخذه الحكومات من المغالاة في اختراع الآلات الحربية كالمدافع والأسلحة النارية واعداد القوى العظيمة الهائلة وتجنيد الجنود ، ليس من « باب التوحش ومضادة الانسانية » ، لما يتخيله البعض من أنه من موجبات الدمار وسفك الدماء وازهاق الروح وتكدير كأس الراحة ، وانما هو ، على العكس من ذلك تماما ، « من تمام المدنية ومن موجبات النظام لما فيه من عامل الهدوء ونشر لواء الأمن في المسكونة » . اذ « لولا ذلك لهالت الامم الدنيئة واغارت على ارباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو و سُلِبَ الأمن العام من العالم اجمع »[1] .

أما اذا اعترض معترض على الشيخ علي يوسف بالقول : « مالك أردت ان تبدل سنة الله في العالم من التغيير الدوري في كل أمر أخذ حد الغاية تدلياً او ارتقاء ـ والطبيعة ترشدنا الى ان كل شيء وصل الى الحد انقلب الى الضد ـ وأردتَ أن لا تجعل للحوادث الدهرية على المدنية يداً ـ وسريانها لا يتمارى فيه اثنان ؟ » ، فإنه يجيب بالقول : « ان الانسان نتيجة الموجودات وسر العوالم ، بعث الله له الرسل وأنزل عليه الكتب السماوية لا لعبث ، بل ليتم نظامه الاكمل . وجل شأنه ان يضيع سر الوجود سدى ، فهو واهبه المدنية نعمة فلا يسلبه اياها ، والا ظلم الموجودات ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾ » . أما القول « ان كل شيء يتلاشى بعد تمامه » ـ وهو قول ابن خلدون ـ فلا يصلح لأن يرد القول باستمرار التقدم المدني ، وذلك لأن تعريف التمدن أصلاً أنه « الكمال للمجتمع الانساني » . وهذا الكمال لم تبلغه امة من الأمم في أي عصر من العصور حتى يقال انه قد حدث فيه ارتداد او تلاشٍ . أما الصروف والحوادث التي تعتري التمدن فليست متغلبة دوماً حتى يسري حكمها على المدنية . والواقع أن الانسان في حالة التمدن يتغلب على هذه الحوادث بالتمدن نفسه فتقل أو تنعدم . « والدليل على ذلك أن الامم التي ترقت فيها الشرائع والقوانين ليست كغيرها من الأمم المتوحشة . فان الحوادث في الأولى اقل منها في الثانية . وهكذا كلما تدرجت علواً تغلبت عليها اكثر . وكذلك العلوم والمعارف تمحو من الحوادث في الوجود بقدر ما تأخذ فيه عملا واحكاما . فليس للحوادث حكم على المدنية ، بل هي لها الحكم عليها بلا ريب » . والنتيجة أنه « لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الانسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي »[2] .

وهكذا انتهى علي يوسف عند نهاية القرن التاسع عشر الى مركب طريف للتقدم المدني جمع فيه بين التنويريين والداروينيين والفلسفة الوضعية الفرنسية من ناحية وبين الفكر الديني الاسلامي من ناحية ثانية ، فنقل مفهوم التقدم الذي نادى به امثال حسن العطار والطهطاوي وخير الدين من حالة سباق الحضارات المتعددة ولحاق المتخلف منها بالسابق الى حالة وحدة التمدن او المدنية التي ستفتح الطريق امام انسانية واحدة تسير في درب الكمال والتكمل . لكن ما حققه علي يوسف لا يمنع مع ذلك من القول ان مركّبه لم يكن في نهاية المطاف الا محاولة من محاولات التكيّف والتكييف الاسلامية الحديثة البارزة التي ينبغي ان توضع الى جانب تلك التي قام بها عند نهاية القرن التاسع عشر مفكرون آخرون من أمثال عبدالله النديم ومحمد عبده وعلي مبارك وحسين الجسر وغيرهم .

١ المصدر نفسه : ١٤١ .
٢ المصدر نفسه ص ١٤٢

ملاحظات مستشرق في مسألة الحرية
في الشعر العربي الحُـرّ

بيتـر باخمان

كان أوّل شعراء أوروبا ممن جاؤوا بشعر حرّ الشاعر الألماني كلوبستوك (Klopstock) الذي عاش من سنة ١٧٢٤ إلى سنة ١٨٠٣ ، أي ينتمي إلى طبقة الشعراء الذين سبقوا غوته (Goethe) . وجدير بالذكر أنّ غوته أيضاً كتب قصائد حرة في شبيبته ، ثم عاد إلى كتابتها في شيخوخته . ولا شك في أنّ كلوبستوك ، حين حرج عن النظام الشعـري وتـرك استخـدام القـوافي والأوزان التقليدية ، في بعض قصائده ، قد قام بعمل انقلابي ثوري في ميدان الأدب الألماني والأوروبي ، وإن لم يخترع الشعر الحرّ ، بل أراد كلوبستوك ما أراد غوته بالاتيان بشعر حرّ ، أي إعادة استخدام صيغة شعرية اعتقدا بأنها يونانية قديمة استخدمها الشاعر بيندار (Pindar) في قصائده التي كتبها في القرن الخامس قبـل الميلاد . ولقـد تعلمنا أنّ قصائد بيندار منظومة نظماً معيّناً ليس بواضح إلاّ لمن استقصى أسرار بنيتها[1] . وسوء فهـم الشاعرين الكبيرين ، كلوبستوك وغوته ، لنظام القصائد البيندارية كان منتجا ، فدفعهما إلى كتابة شعر رائع من نوع جديد يختلف عن النثر لا لأنّه طُبع مثل ما يُطبع الشعر فقط ، بل لأنّ القارىء يجد فيه إيقاعا لغويا يختلف عن إيقاع النثر ، كما أنه يجد فيه تركيبا من أوزان وبحور شعرية ، ووجود ذلك التركيب ، وإن كان تركيبا خفيا ، يدلّ على أنّ ذلك الشعر الحر شعر لا نثر .

واكتفي هنا بالاستشهاد بأشهر قصائد غوته الحرة ، هي قصيدة « بروميتيوس » (Prometheus) ، فإنها مثال بديع للشعر الحر ، وهي في الوقت ذاته تحقيق كامل لبرنامـج الحـركة الأدبية الألمانية المسماة بـ « حركة العاصفة والقهر » . فوصف غوته الشاعر الشاب الثائر في قصيدتـه الإلـه بروميتيوس المارد صديق الناس الذي يستغني عن الاحتماء بتسيوس (Zeus) ربّ الآلهة ، ويقتنع بوجود نفسه المستقلّ ، لأنّه إلّه خالق نفسه .والإله بروميتيوس الخالق يماثل الشاعر الخالق في أنهّما كليهما ماردان ثائران فخوران باستقلالهما . إذاً ، حرّيّة الشاعر التي يبدو أنها حرية مطلقة ، هي التي تدفعه إلى مماثلته بالله ، هذا هو موقف غوته الشاعر الشاب من الشعر . ولما اكتهل غوته ، رأى الخطر المضمر في مبالغات مثل المذكورة ، وغير موقفه من الشعر تغييرا أساسيا ، وقال فيما قال في ذلك : « يا أيها الشاعر الشاب ، إذا عشت لحظات نشوة الطرب ولمحات الوحي الشعري ، فاذكر أنّ فنّ الشعر قد يرافق الإنسان ، ولا يُرشده أبداً » .

ونرجع إلى سردنا التاريخي لتطور الشعـر الحـرّ ونـذكر من أصحابـه الشاعـر الألمانـي هلدرلـين .

١ ومما يلاحظ أنّ أبيات قصائد بيدار مبنية على ورن مركب خاصّ به ينتج عن جمع الشاعر بين أوران تقليدية مختلفة ، مما يشبه بما نجده في قصائد أصحاب الشعر الحر من العرب .

(Hölderlin) معاصر غوته ومعاصر الموسيقار الثائر بيتهوفن(Beethoven) . ومن أواخر مؤلفات هلدرلين الأغاني الكبيرة المسماة بالقصائد الحرة ، وهي في حقيقة الأمر قصائد منظومة نظماً خاصاً معيناً ، وفيها وصف هلدرلين مستهل عصر جديد وإفاقة الآلهة القديمة من نومها الطويل ، ونهضة ألمانيا وبعثها التاريخي الثاني . ويتبين من هذا أنّ قصائد هلدرلين « الحرة » نجد في مضمونها عناصر ثورية ، سياسية كانت أو دينية أو حضارية . ونعرف أنّ الشاعر كان مائلا إلى سياسة الثوار الفرنسيين ، وأنه كره درس علم اللاهوت الذي درسه مدةً من الزمن . مهما يكن من الامر،قد اتضح ارتباط الشعر الحر بالثورة من قصائد هلدرلين « الحرة » أيضاً .

ولما اصبح هلدرلين مثالاً للشاعر الموحَى إليه والشاعر حامل النبوة،ينبغي علينا الاستشهاد بما قال في ملاحظاته لترجمته لمأساة سوفوكليس (Sophokles) « الملك ايديبوس » . قال : « إن الشعر المعاصر ناقص مبدئياً في أنه ليست له مبادىء ندرسها ، ومناهج نصنع بناءَ عليها صناعة الشعر . فالمهمّ ان نحدّد مبادىء الشعر ومناهجه ، وندرّسها لطلابنا ، ثمّ ، حين يتعلمونها ، سينجحون في استخدام تلك المناهج كلما يقومون بأعمال شعرية » .

هذا هو قول هلدرلين ، وليس هذا بقول كاهن مختال ، بل هو قول فنّان متواضع لا يريد إلاّ الإتقان في فنّه ، فيرى نفسه ملتزماً ببلوغ الإتقان في فنّه لمعرفته بنبوغه[1] .

ونتابع سردنا التاريخي ذاكرين شاعرين تابعين للمدرسة الرومانتيكية الألمانيه ، أولهما نوفاليس (Novalis) الذي كان مفكراً وعالماً وشاعراً في آن واحد . له القصائد الحرة المسماة بـ « الأغاني المهداة إلى الليل » التي تنافس أشعار هلدرلين الحرة المعاصرة لها في حيوية إيقاعاتها وغنى الأفكار المعبّر عنها فيها بلغة تلحينية ساحرة . وقد أثر نوفاليس في شعراء المانيا وفرنسا بنظرياته الرمزية .

والرومانتيكي الألماني الآخر ـ ولا محالة من ذكره هنا ، وإن لم يكتب شعرا حرا ـ ، هو هوفمان (Hoffmann) مؤلف الروايات والقصص الفاتنة التي أثر بها في شعر إدغار ألين بو(E. A. Poe) وفي شعر شارل بودلير(CH. Baudelaire) . وبفضل تأثيره المباشر وغير المباشر قد ساعد هوفمان في التجديد الشعري الذي حدث في فرنسا في أيام مالارمه(Mallarmé) ورامبو(Rimbaud) . وأدخل هوفمان عناصرَ جديدةً في الأدب والشعر الغربيَّين ، منها العُدول عن قواعِدِ علم الجمال التقليدي والميل إلى تركيز النَشاطِ الفني في وصف العالم مِن حيث أنّه عالم الظلام والشاذّ والهائل . وبما أنّ هوفمان وشعراءَ رومانتيكيين في انجلترا مثلَ كولوريدج (Coleridge) وفي فرنسا مثلَ جيرارده نيرفال(Gérard de Nerval) غيرّوا أساسَ علم الجمال التقليدي ، أو بالأحرى بما أنهم أسّسوا جماليات جديدةً تختلف عن الجماليات الكلاسيكية ، وضعوا الأساس لِبناءِ شعرٍ جديدٍ يختلف عن الشعر القديم اختلافاً أصليًّا وكان برنامجَهمُ الشعري والأدبيّ تعبّر عنه الساحرات الثلاث في نهايةِ المشهد الأوّل من مأساة « مكبث » حين يقُلن : «Fair is foul, and

[1] الشعر ، عند هلدرلين ، صناعة تقتضي موهبة معينة ممن يمارسها وما نجد اليوم من أقوال في نبوة الشاعر وكونه واسطة يتوسط بين الآلهة والناس ، كل هذا بعيد عن موقف هلدرلين من فنه ، من حيث هو فنّ يُدرس ويُدرّس

«foul is fair,» أي ، الجميل يساوي القبيح ، أعني في مجال الفنّ ، والقبيح الجميل[1] .

ولمّا وجد الشعراء العرب أصحابُ الشعر الحرّ يواجهون ما واجهه متقدموهم من شعراء الغرب من انقلابات وحروب ونكباتٍ سياسية واجتماعية وحضارية ، شحنوا أشعارَهم بما شحن أشعارَهم به أصحابُ الشعر الحرّ في أوروبا .

وهذا مما يجعل الأشعارَ العربية الحرة تُدهِش قارئَها ، وإن أدرك جمالَها الجديد الحزين الخاصّ بها . ومثال ذلك شعر أدونيس التالي :

« الدم النافر
أحلُمُ :
لن يكونَ هذا الصوتْ
صوتي ،
أنتَ الجثةُ الطّريه
أنا الدّم النّافرُ من حضارةٍ ذبيحهْ
يُشعلُ نارَ الموتْ
يُطْفِيءُ نارَ الموتْ . »

ونجد في هذه الأبيات ما نجده في أبيات كثيرة للشعراء الأوروبيين المعاصرين من ذكر الدم والجثة والذبيح والموت . ويدلّ إتيان الشعراءِ العصريين بصورٍ ومعانٍ مثلِ المذكورة على شيئين : أولاً ، على وَعْيِهِم بما هو حادثٌ حولهم في مجتمعهم من تهديم وتدمير وتغيير وتجديد ، وثانياً ،على حريتهم المطلقة في اختيارهم لموضوعات أشعارهم . بيد أنّ الشاعرَ العربيَّ الحرَّ مثلَ أدونيس كثيراً ما يحدد حريةَ شعره تحديداً سلبياً ، وذلك بأن يركّزَ فكره في موضوع شعره لا من حيث أن يخصّه شخصيًّا فقط ، بل من حيث أن يعمَّ اهتماماتِ قرائه ومستمعيه أيضاً ، أو بعبارة أخرى لا ينسى الشاعر العربيُّ الحرّ مثلَ أدونيس أنّ حريةالشعر المطلقة قد تجعل الشعر شيئاً شخصياً خصوصياً لا يهتم به سوى الشاعر المنعزل وحده، إذاً، التزام الشاعر العربيّ الحرّ بمصالح غيره من مواطنيه هو الذي قد يُنجيه من الانعزال العقيم . وعلى الشاعر كذلك ألاّ يُفرطَ في آلتزامه ، لأنّ الافراط في الالتزام العقائديّ قد يدفع الشاعرَ إلى كتابة مقالات افتتاحية منظومة بدلاً من كتابة أشعار تستحق أن تُعَدَّ أشعاراً . وهذا الافراط في الالتزام قد عاب بعض قصائد برتولت بريشت (Bertolt Brecht) مثلاً ، وإن كان شاعراً بديعاً في الأصل وأظنّ أنّ سرًّا من أسرار الشعر الذي نحسبه شعراً كبيراً هو أن يَربُط الشاعرُ فيه بين التعبير عن شؤونه الشخصية وبين التعبير عن

١ نشأ من هذا الأساس شعر أوروبي حديث يُدهش القراء ويدفعهم الى الحيرة والسَدارة ، لا يسليّ قلوبهم ولا يطمئن نفوسهم كما كان يطمئنها الشعر التقليدي القديم أغلب أمره . وليس عجيباً أنّ عالماً متحفظاً مثل هوغو فريدريش (Hugo Friedrich) ، وهو متخصص في الشعر الحديث والمعاصر ، قال في مقدمة كتابه القيم في « بنية الشعر الحديث » *(Die Struktur der modernen Lyrik)* : « أمّا أنا ، فأفضل مصاحبة غوته على مصاحبة ت . س . إليوت » (ص ١٠ من الأصل الألماني ، طبعة همبورغ ١٩٧٥) .

شؤ ون الناس الذين يُعايشونه . والمهمّ أن يكون ارتباطُ الخاصّ بالعامّ ارتباطاً معتدلاً نوعاً ما . وقد نجح في ربط الخاصّ إلى العام بدر شاكر السياب ذلك الشهاب بين النجوم الزاهرة في سماء الشعر العربي الحرّ ، وقد استفاد من حريته الشعرية فجعل جَيْكور تلك الضيعة العراقية الجنوبية المجهولة ـ حيث ولد ـ موضوعاً لشعره ؛ ومع أنه وصف جَيكورَ وصفاً واقعياً مثيراً قد وسع معنى تلك الضيعة الشعري وعمّق مفهومَها حتى جعل منها رمزاً يُدرك القارىء معناه عن طريقٍ مباشرة وإن لم يَرَ ولا شبراً من أرض العراق في حياته ، وهذه هي الناحية العامة من نواحي ضيعة جَيْكور اي صورتُها الشعرية وتلك الصورة زاخرة بالمعاني مثيرةٌ لعواطف جميع القرّاء العرب أو المستعربين ، ودليلٌ على ما قلته الابيات التالية المأخوذة من قصيدة بدر شاكر السياب المسماة بـ « العودة لجيكور » وهي ، وإن طُبعت كأنّها شعر غير منظومٍ ، فأساسها الشكليّ بحر البسيط ، والقافية فيها الهمزة :

« جيْكورُ ، جيْكورُ : أينَ الخبــزُ والمـاءُ ؟
أَلليـلُ وافَـى وقد نـام الأدلاَّءُ ؟
والـركْبُ سَهْـرانُ مِن جوعٍ ومِن عطـشٍ
والـريحُ صِرٌّ ، وكـلُ الأفْـقِ أصْـداءُ .
بَيْـداءُ ما في مـداها ما يبيــن بـه
دَرْبٌ لنـا وسمـاء الليل عميــاءُ
جَيْكورُ مُـدّي لنـا بابــاً فندخُلَهُ
أو سامرينــا بنجْـمٍ فيـه أضــواءُ !»[1]

وهيهات بين هذا الشعر العربي الحر والشعر الحر كما تطور حديثا في أوروبا وأمريكا !

إنّ بدراً وأدونيس وأمثالَهما من الشعراء العرب المعاصرين يريدون ، كما يظهر ، تكليمَ مواطنيهم وتنبيهَهم إلى ما شهد أولائك الشعراء أنفسهم مِن حالاتٍ صعبةٍ مبهمةٍ حاسمةٍ في حياتهم الشخصية . وحين يختارون من تلك الحالات ما يصفونه في أشعارهم ، يستفيدون في اختيارهم من تلك الحرية المطلقة التي قد أسفر عنها تطورُ الشعر الحرّ الغربيّ الذي درسوه فتأثّروا به . والنَوابِغُ بين شعراء العرب اتباع الشعر الحرّ قد حفظتْهم غريزتهم الشعرية من الاستسلام لتقليد النماذج الغربية تقليداً مطلقاً أعمى . أما التحرير المحدود الذي غيّر الشعر العربي في قرننا هذا، فقد بين الاستاذ نديم نعيمة ما هي الناحية الشكلية منه ، فيقول : « لقد بدأت . . . من حيثُ الشكلُ الشعري عملية كانت قد ظهرت معالمها عند شعراء عراقيين مثلِ البياتي وبدر شاكر السياب ونازك الملائكة ، وهي اعتماد التفعيلة مكان البيت او السطر كوحدة موسيقية في القصيدة ومحاولة المزاوجة في القصيدة الواحدة ليس فقط بين البحر الواحد ومجزوئه بل احياناً ايضاً بين بحرَيْن . أما القافية ، فتُوزع على التفعيلات وليس على الابيات ، وذلك وفق مقتضيات التعبير عند الشاعر بحيث تصبح القصيدة عملاً هارمونيّاً متكاملاً وليس مجموعة إيقاعات

١ ديوان بدر شاكر السياب ، طبعة دار العودة ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٤٢٢ .

متكررةٍ ومتشابهةٍ على رتابــة »[1] أي ، قد جاءت طليعة الشعراء العرب الاحرار لا بتغيير جذري أصلي للأشكال الشعرية العربية القديمة بل جاءوا بتعديلات بها غيروا الشعر العربي تغييراً محدوداً مقيداً . إذاً كانت عملية تحرير الشعر العربي من قيوده الشكلية عملية نُشوءٍ وترقٍّ اكثرَ من كونها عملية ثورية . وجديرٌ بالذكر هنا ان تاريخ الفنّ - كالتاريخ بصفة عامّة - يدل على ان عمليات النشوء والترقي قد تتطلب فيمن يقوم بها من الذكاء والبسالة والجَلَد ما لا تتطلب عمليات الثورة في القائم بها .

وإن جاء ممثلو الشعر العربي الحر بعناصر ثورية ، فقد حافظوا على ما رأوه حياً قيّماً من تراثهم ، ومنه أخذوا ولا يزالون يأخذون ما قد يزيد في جمال أشعارهم[2] .

وشعر بدر شاكر السياب المذكورُ أعلاه بُرهانٌ على قولنا هذا ، ولتأكيد قولنا نستشهد بقصيدة قصيرة أو قطعة لأدونيس ، وهي ، من حيث الوزن ، مبنية على بحر السريع أو بالأحرى على تفاعيل السريع ، ولم يقتصر الشاعر فيها على استخدام بحر واحدٍ معينٍ كما اقتصر عليه بدر شاكر السياب في قطعته المستشهدِ بها ، لكنه جاء ، كما نرى ، ببعض التغييراتِ للبحر المستخدَم .

والقطعة هي :

« العصفــــور
أصْغيــتُ :
عصفـورٌ على صنّيــنْ
يَضِـجُّ كي تُسيطر السكينَــهْ
كـي يُصبحَ الغِنــاءُ
كشفــرةِ السكّـــينْ
يجــرَحُ بالبُحّـــةِ والبُكـــاءْ
بــرودةَ المدينـهْ[3] »

١ من محاضرة موضوعها « يوسف الخال في أعماله الشعرية » ، افتتح بها الدكتور نديم نعيمة أمسية عقدت في المعهد الثقافي الألماني في بيروت (معهد غوته) في ٢٩ - ١ - ١٩٧٥ وقرأ فيها الشاعر يوسف الخال بعض قصائده .

٢ قد ذكرت أنّ كلوبستوك وغوته حين جاءا بقصائدهما الحرة الأولى من نوعها في العالم ، ما أرادا إلاّ احتذاء شعر بيندار والنسج على منواله ، لأنهّما نظرا بإعجاب إلى ما ظنّا أنّه حريته الشعرية المطلقة ، أي حرية الشاعر العبقري . إذاً ، إتيانهما بأشعارهما الحرة هو عملية أدبية ثورية في ظاهر الأمر ، ولكن ، إذا راعينا أسباب عمليتهما التاريخية ونظرنا فيها من داخلها ، فهمنا أنهّا عملية اتباعية كلاسيكية . وحالهما في ذلك حال هلدرلين أيضاً .

٣ راجع :
An Anthology of Modern Arabic Poetry,. edited and transalted.. by Mounah A. Khouri and Hamid Algar, Berkeley and Los Angeles, 1974 ص (١٩٤ - ١٩٥)

يفتتح أدونيس قصيدتَه بصورة جميلة سنحت له بمُشاهدته لمحاسن الطبيعة اللبنانية ، ثم يطوّر تلك الصورة ويُغيرّها حتى تصبحَ صورةً محيرّةً مُقْلقةً ، ثم ينتهي إلى صورة السكّين والجُرح . وأثبت أدونيس شاعريتَه ، هنا باكتفائه بالتلميح إلى ما تدلّ عليه صورة السكين والجُرح ، فيعرف أنّ في التلميح إلى الشيء المخيف من التحيير والإقلاق اكثرَ ممّا فيه لو ذكر ذلك الشيء ذكراً مفصَّلاً .

إذاً ، فأدونيس شاعر حرّ لأنه يحدّد حريته في اختيار الصور التي هي في متناول يديه ، فيكتفي باختيار صورةٍ واحدةٍ أو صورتين . وهذا الاختيار قد يصعُب على الشاعر الحرّ ، لأنّ من مبادىء حريته التصرّف في مملكة الأشياء الحقيقية والخيالية وجعلَ أيّ واقعٍ أو خياليّ صورةً شعريةً أو رمزاً شعرياً ، بيدَ أنّ الشاعرَ التقليديّ ليس أمامه مبدئياً إلاّ أن يختار من الصُّوَر ما هو محفوظ في كنز تراثه مقبول عند رواة ذلك الشعر ومستمعيه . وكأنّ غوته الذي كتب أشعاراً حرّة في شبيبته ، أشار إلى هذه الصُعوبة من صعوبات الشعر الحرّ من حيث أنّه حرّ ، حين قال : « إنّ المحدود هو المكان الذي فيه يُظهر الفنّان سيطرتَه على فنّه ، ولا أساسَ لحريتهِ إلا باعترافه بقوانين فنّه . »

ونجد اليومَ بين الذين يكتبون مايسمّون اشعاراً حرّة مَن لم يدرسُوا مبادىء الشعر الحر ومَن لم يتعلموا علاقاتهِ بالشعر التقليدي ، حتى ليظنون أنّ الشعر الحرّ هو حرٌّ من حيث أن لا مَبادىء له على الاطلاق . وهم لم يُدركوا أن الشعر الحرّ ، من حيث أنه فنّ ، فَلَهُ قواعدُ وَقوانينُ معيَّنة ، وإن كان تحديد تلك القواعد وتبيين تلك القوانين شيئاً صعباً قد شغل بالَ علماءِ الشرق والغرب . ومن الواضح أنّ صعوبةَ اكتشاف مبادىء الشعر الحر وقواعِدهِ ، سببها حرية ذلك الشعر لا غيرُها . ومَن ظنّ أنّ الشعر الحرّ لا قواعدَ له ينبغي أن يدرسَها قبل أن يأخذَ بكتابة شعره الحرّ ، كان جاهلاً بتاريخ تلك الحركة الأدبية وبالمقالات النظرية العديدة التي وضعها أتباع الشعر الحر في أوروبا وفي أمريكا وأخيراً وليس آخراً في البلدان العربية . ومما يلاحَظ أنّ الكبار من أصحاب الشعر الحر هم شعراء نوابغ وناقدون عباقرة في آنٍ واحدٍ ، من الغربيين كانوا أم من العرب . والظاهر من كثيرٍ من مؤلفاتهم أنّ حريةَ فنهم هي بالذات محْوَرُ تفكيرهم النظري ، حتى أصبحت موضوعاً هامًّا من موضوعات أشعارهم أيضاً .

إذاً ، خلافاً لِما يظنُّ مَن يجهَل بوجود قواعدِ الشعر الحرّ الخفية ، لا بدَّ لمن يكتبه من أن يكونَ عالماً وشاعراً معاً ، راسخاً في تاريخ تراثه الشعري خبيراً بتطورات حركة الشعر الحر في الغرب والشرق . وإن لم تكن حاله هذه ، قد كانت الأشعار التي يكتبها مهجورةً قبل فَراغهِ من كتابتها . وأين حرية الشاعرِ الحرّ الذي يُضطرُّ إلى أن يُصبحَ عالماً ناقداً مؤرّخاً أدبيًّا قبل انضمامه إلى حركة الشعر الحُر ؟ يجب علينا الاعترافُ بأن حريته محدودة من هذه الناحية ايضا ، وتقيد الشاعر الحر يشبه في ذلك بتقيُّد الشاعر القديم التقليدي ، إلاّ أنّ وظيفةَ الشاعر الحرّ أصعبُ من وظيفة الشاعرِ التقليدي ، ولا سيما إن كان الشاعر الحرّ شرقيًّا عربيًّا . فهذا ، إذا أراد أن يصبح من طليعة شعراء أمته في عصره ، لا يستطيع الاقتصارَ على درس تراثه العربي ولا بدَّ من أن يدرُسه ليتعلم من أيّ شيءٍ يتحررُ حين يتبعُ حركةَ الشعر الحر . وبالاضافة إلى ذلك العمل الجبّار لا بدَّ له من الاطّلاع على التراث الأدبيّ الغربيّ ، لان التحولات المؤدّية إلى ظهور الشعر المعاصر ـ وهو مبدئياً شعرٌ واحدٌ متشابهُ الأجزاء في العالم كلّه ـ تلك التحولاتُ حدثت في أوروبا قبل حدوثها في البلدان العربية بمائتيْ سنةٍ كما رأينا .

ومن الأهمية بمكان ألاّ نترك هنا ذكر عامل مهمّ من عوامل التحولات الفكرية التي حدثت في الغرب في نهاية القرن الماضي ، وذلك العامل هو فلسفة نيتشه (Nietzsche) ، وخاصةً قوله بأنّ القيم الأخلاقية والفنية التقليدية التي عليها أسّست الحضارة المسيحية الغربية هي قيم ينبغي تبديلها بقيم أخلاقية فنية جديدة تؤسّس عليها حضارة مختلفة جديدة . وأعتقد بأن ليس هناك شاعر واحد من أتباع الشعر الحرّ في الغرب وعند العرب إلاّ وقد تأثر بفلسفة نيتشه إما عن طريق مباشر وإما عن طريق غير مباشر .

ونرجع الآن إلى ما نحن بصدده ، ونقول : إنّ الشاعرَ العربيّ الحرّ لا يستحق اسمَ الحرّ حين يكون جاهلا بتُراثه الأدبيّ العربيّ وحين يكون غافلاً عنه ، وذلك لأنّ حريتَه لا تُقدَّر إلاّ بأن تُقاسَ على مقياس مبدأ تحرّره ، وهو تراثه العربيّ بالذات .

والشاعر العربيّ الحرّ لا يستحق اسمَ الحرّ كذلك حين يكون جاهلاً بالتراث الأدبي والفكري الغربيّين أو حين يكون غافلاً عنهما وذلك لأنهّما كانا ولا يزالانِ من بواعث تجديد الشعر العربيّ ومن دوافع تحريره ، لأجل تأثيرهما العميق في طليعة أتباع حركة الشعر العربيّ الحر .

قد يتضح ، أنّ هناك اسباباً كثيرةً مختلفةَ تُعرقل حرية الشاعر ، وإن كان قد تحرّر من قيود الفنّ التقليديّ . منها أنّ موقفَ الشاعر الحرّ من المجتمع الذي يعيش فيه ليس بموقفٍ معينٍ محدودٍ ، بيد أن موقف الشاعر القديم العربيّ أو الأوروبيّ كان معيَّناً بالتقليد . فإذاً ، يجب على الشاعر الحر نفسه أن يحدد موقفه من مجتمعه ، إن لم يُرد أن يُصبحَ منعزلاً . ثم إنّ مواطني الشاعر الحرّ المعاصر ، وإن اعترفوا بوجوده وبموقفه منهم ، فهُم من الناس الذين لا يهتمّون اكثرَ اهتمامهم بالفنون الجميلة والفلسفة والشعر ، لكن أكثرَ اهتمامهم هو بالشؤ ون الاقتصادية والهندسية والعلمية . وما دام الأمرُ هكذا ، فلا بدّ من أنْ يُصبح الدورُ الذي يقوم الشاعر به دوراً هامشيًّا نسبةً لما كان عليه دوره في المجتمع التقليدي الذي خصّص للشاعر دوراً مُهماً من ناحيَتي السياسية والتربية . وقلّة اهتمام معاصريه بمؤلفاتهم هي من العوامل التي دفعت كثيراً من الشعراء إمّا إلى اليأس والجنون ـ وهذه حالةُ هلدرلين ـ ، أو إلى الانتحار ـ وهذه حالة الشاعر الألمانيّ باول سيلان (Paul Celan) ـ ، أو إلى السكوت ـ وهذه حالة رامبو ـ ، أو إلى الإدمان على المخدّرات ـ وهذه حالة بودلير ـ أو إلى إبداع عالمٍ شعري خياليّ شاذّ ـ وهذه حالة هوفمان ومالارمه ـ ، أو إلى جعل الشعر مُناجاة الشاعرِ نفسَهُ ـ وهذا ما نجده عند كثيرٍ من الشعراء الغربيين ، مثلاً في قصائد إزرا باوند (Ezra Pound) المسماة بـ « كانتوس » (Cantos) أو في قصيدة إليوت المعنوية بـ « الأرض البَراح » (The Waste Land) .

ولم نَرَ بين كبار الشعراء العرب المعاصرين مَن بالغ في حريتِهِ في اختيار أشكال أشعاره ومعانيها كما بالغ في ذلك بعضُ الشعراء الغربيين من شعراء عصرنا . وذلك لأنّ أكثرَ التزامهم ليس بهمومهم الشخصيةِ الخاصةِ بهم ، بل بهموم وطنهم ، أي مواطنيهم ، والكثير من تلك الهموم العامةِ هي في الوقت نفسه همومُ الشعراء الذين يستطيعون التعبير عنها دون وقوعهم في أخطار الانعزال عن قرائهم . ونقول إجمالاً ، إنّ ممّا يتعجّب منه المستشرق المتابعُ للتطوراتِ الادبية الجارية عند العرب ، هو أنّ شعراءَ العرب المعاصرين هم على علاقاتٍ بقرائهم ، فالكثيرُ من الشعراء الغربيينَ المعاصرين لا قُرّاءَ لأشعارهم على

الإطلاق . ولا أشكّ في أنّ من أسباب عدم وجود قراء لهم مبالغتهم إمّا في تعبيرهم عن شؤون شخصية لا تعني سَوادَ الجمهور وإمّا في تعبيرهم عن أمور عالمية كونية بعيدة عن هموم مواطنيهم مجرَّدةٍ من قشور الواقع . والرؤيا الشعريةُ المثيرةُ لعواطف المستمعين والقراء لا بدّ من أن يكونَ مصدرها الوحيد هو الواقعُ ، أي الواقع المحدود الذي له تأثيرٌ في الناس يستحوذ على عقولهم وقلوبهم . وهذا هو معنى ما قاله أندريه جيد (André Gide) في كتابه المسمّى « إن لم تمُت الحبّة » *(Si le grain ne meurt)* . حيث يدلّ على أنّ الفنّ لا يتجلّى إلا فيما هو معيّن محدودٌ (Que l'art ne respire que dans le particulier)[١] ولتحديد ذلك المعينَ درجات .

والشاعر العربي المعاصر حرّ في ان يجعل وطنه موضوع شعره ، ومثال ذلك قصيدة بدر شاكر السياب المشهورة المعنونة بـ « انشودة المطر » ، فقد قال فيها واصفا حالة أهل العراق وصفا متيراً لا يُنسى :

« ومنذ أنْ كنّا صغاراً ، كانت السماء
تغيم في الشتاء ،
ويهَطل المطر ،
وكلَّ عامٍ - حين يُعشب الثرى - نجوعْ
ما مرّ عامٌ والعراق ليس فيه جُوعْ .
مطر . . .
مطر . . .
مطر . . .
في كلّ قطْرةٍ من المطر
حمراء أو صفراء من أجنّة الزهرْ .
وكلّ دمْعةٍ من الجياعِ والعُراة
وكلّ قطرةٍ تُراق من دَمِ العبيدْ
فهْي ابتسامٌ في انتظار مَبْسِمٍ جديدْ
أو حلمةٌ تورّدتْ على فمِ الوليدْ
في عالَمِ الغدِ الفتيّ ، واهبِ الحياة ! »[٢]

ونرى من الشعراء العرب المعاصرين مَن يوسِّعون مجالَ حريتهم في اختيار موضوعات شعرهم ،

١ ص ٢٢٩ André Gide, *Si le grain ne meurt*, Paris 1954.

٢ ديوان بدر شاكر السياب ، الطبعة المذكورة أعلاه ، ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

فيجعلون الشرق العربيّ برمّتهِ موضوعَ قصائدهم . ومنهم خليل حاوي . ونعرف أنّه مفكرٌ وناقد وشاعر في آنٍ واحد، أي أنّه خبيرٌ بفنّي التحليل والبناء ـ وقد اشرتُ إلى أنّ كثيراً مِن كبار الشعراء في العصر الحديث يجمعون في شخصياتهم المركّبة بين شخصيّن متناقضيَن متكاملَين : هما المفكر التحليلي النظري والشاعر الخالق المُبدِع . وتفكير خليل حاوي التحليلي مركّزٌ في أسباب انحطاط الحضارة الشرقية ، ورؤ ياه الشعرية في مركزها معالجةُ مرض تلك الحضارة وتجديدُها وردُّها إلى ما كانت عليه مِن الأصالة . إذاً ، موضوع شعر خليل حاوي موضوع واسعٌ يُشبه بموضوع فلسفة نيتشه الرئيس إلاّ أنّ مصدَر فلسفته هو انحطاطُ الحضارة الاوروبية ، واقترابها من العدمية لأجل زوالِ اعتمادِ اهلِ أوروبا على القيَم التقليدية التي عليها بُنيت حضارتهم . ويرى خليل حاوي اخطاراً شبيهة تهدد ما بقي من حضارته ، الحضارة العربية . وينظر إلى شرقه وحالته الحاضرة نظر الطبيب الحكيم النافذ البصيرة إلى مريضٍ يحاول تشخيص مرضه بمراقبة أعراض ذلك المرض الظاهرة . ومِن نتائج مراقبة الشاعر وصفُ الأعراض التالية من أعراض مرض الشرق ، وقد أتى خليل حاوي بهذا الوصف في قصيدته المسماة بـ « البحّار والدرويش » ، وهي التي افتتح بها مجموعته « نهر الرماد » ، وهي مبنية على وزنِ الرمل . يقول فيها :

« بعد أن راوغَهُ الريحُ رماهُ
الريحُ للشرق العريقْ .
حَطّ في أرض حكى عنها الرواةْ :
حانةٌ كسلى ، أساطيرُ ، صلاةْ
ونخيلٌ فاترُ الظلِّ رَخيُّ الهينماتْ
مطرحٌ رطْبٌ يُميتُ الحِسّ
في أعصابه الحرّى ، يُميتُ الذكرياتْ ،
والصدى النائي المدوّي
وغَواياتِ الموانىي النائياتْ »[1] .

إنّ الشرق العربيّ الواقع هو مبدأ شعر خليل حاوي ، وهو الذي يجمع بين أجزاء قصائده الطويلة ويوحّدها ويجعل منها قصيدةً كبيرةً مستديرةً تدور حول محورٍ هو الشرق العربي الحاضر . ودليلاً على ما قلتُه أستشهِد بأبياتٍ مأخوذةٍ مِن قصيدة حاوي التي سمّاها « عند البصّارة » ، وهي التي افتتح بها قصائد المجموعة تحت عنوان « الناي والريح » . في تلك الأبيات وَصَفَ الشاعرُ نفسَهُ بأنّه متعرّض للأخطار التي تُهدِّد مواطنيه من أهل الشرق ، وأنّه من الممكن أن يُعْدَى هو أيضاً مِن بقائه في الشرق السقيم . وجَعَلَ الشاعر « ساخراً لعيناً » يقول له ، والابيات مبنية على وزن السريع :

١ ديوان خليل حاوي ، طبعة دار العودة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١١ ـ ١٢

« أراكَ شرّشت هنـا
في ضِفّـة المستنقـع البهيـجْ
أراكَ تمتـصُّ عصيـرَ العَفَـن المعجونِ بالوُحولْ
تمتصُّـك الوحـولْ
أراكَ تستحيــلْ
لِشجْرةٍ مسمومـةٍ ، ثـمّ لتِمْسـاحٍ عتيقٍ
يتّقي بجِلـدِهِ الذبـابْ
والعَلَقَ الأصفرَ والذئـابْ
رائحة الأنثـى التي تَئِنّ عيناها لِمن تراهْ
يَختلجُ الـوَعْدُ علـى الشِفـاهْ
وذات ليـلٍ سُقتَهـا لِلنَهْرْ
أنّتْ ركعتْ ، همّـت بهـا يـداكْ
ثـمّ ارتخت يـداكْ »[١] .

ونستنبط من أبياتٍ مثلِ هذه أنّ الشاعر نجح في تحويل برنامجه الفكري إلى شعرٍ عربيٍّ قُحٍّ نجاحاً تاماً . ونظراً لِقوة الصور وتكثيفِها في قصائد حاوي نتساءل : هل كان البرنامج الفكري قد سبق الرؤ يا الشعرية ، أم كانت هي التي سبقت ؟ ونظنّ أنّ هذا الثاني هو الارجح .

ونُعجب بما بلغه حاوي من دقة التحليل في تشخيصه لمرض الشرق، ذلك المرض الذي كاد يعديه . وأسـاسُ دقـة التحليل ليس نفاذَ بصيرة الشاعر فحسب ، بل هو صدقه وصراحته وإخلاصه لنفسه ولمواطنيه أهل الشرق العربيّ .

وحرية الشاعر الحر في اختيار موضوع شعره قد تتجاوزُ حدودَ الوطـن والمنطقـة ، وهـذه حالـة أدونيس في قصيدةٍ قصيرةٍ له عنوانها « الغرب والشرق » ، وهي مبنية على بحر الخفيف ، قال ادونيس :

« كان شـيءٌ يمتـدّ في نَفَقِ التاريـخِ
شـيءٌ مُـزيّنٌ ملغـومٌ
حاملاً طفلَـه من النفطِ مسمومـاً
يغنّيـه تاجـرٌ مسمـومُ
كانَ شـرقٌ كالطفلِ يسألُ ،

١ ديوان خليل حاوي ، الطبعة المذكورة ، ص ١٥٨ ـ ١٦٠ .

يستصـــرخُ
والغرب شيخُـهُ المعصـومُ
بُـدِّلت هـذه الخريطــةُ
فالكـون حريـــقٌ
والشـــرق والغـرب قَبْـرٌ
واحـــدٌ
مِن رَمَـــادِهِ ملمـــومُ . . . »[1] .

سمّى أدونيس قصيدته « الغرب والشرق » ولمّح فيها إلى نكبةٍ كونيةٍ تتجاوز كلَّ ما قد حدث من نكبات في عالمنا هذا ، وقد يظهر أنّ موضوع القصيدة هو مصير الكون ، أيْ الموضوعُ الشامل المطلق . ومع ذلك يتّضح من سياق صُوَر القصيدة ، أنّ اهتمامَ الشاعِرِ الأوّلَ هو بالشرق العربيّ ، وإن كانت هناك نكبة تشغل بال الشاعر ، وهي نكبةٌ تخص الشرق ، أي البلدانَ العربية . وجاء ادونيس بذكر الغرب لأنّ الغرب ، كما يراه ، شريك الشرق في نسبة دياليكتيكية ، تلك النسبةِ الدياليكتيكية التي وصفها هيغل(Hegel) في كتابه « فينومينولوجيا الروح » بأنها نسبة الربّ إلى عبده ، يعني اعتمادَ الربّ على عبده والعبد على ربّه اعتماداً متبادلا . ولَم يقفِ الشاعر عند ذكر تلك النسبة الهيغلية ، فتجاوزَها منتهياً إلى ذكر حريق الكون . تلك الصورة المقلقة المثيرة .

رأينا ممّا استشهدتُ به أن التزامَ الشعراء العرب أصحاب الشعر الحرّ بواقع وطنهم هو الذي يحدُد حريتَهم في اختيارهم لموضوعا ت أشعارهم . وشاهدنا أنّ التزامَهم بواقع بيئتهم ، إن كان التزاماً أصلياً غيرَ متكلّف ، فهو عبارة عن الخلية الحيوية الأولى التي منها تنمو قصائدُهم نموًّا شبهَ عُضويٍ .

وأقول : نموًّا شبه عُضويٍ ، لأنّ نشاط الشاعر الشُعوريّ والعقليّ له ، ولا شك ، نصيبٌ جديرٌ بالاعتبار في سبك القصيدة النامية .

وإد ذكرنا واقعَ الشرق، ينبغي أن نفسرُ تلك العبارة بقولنا : إنّ وسطَ ذلك الواقع وجوهرُه وكُنهُه هو الإنسان الشرقيّ ، إما الإنسان الشرقيّ المِثالي ، وإمّا إنسانٌ شرقيّ فرديّ . ولا رَيب في أن الشاعرَ العربيَ المعاصرَ الباحثَ عن أصالة الحضارة التي يريد تجديدَها يلجأ إلى النماذج الأصلية التي يجدها في الحضارة العربية الجاهلية ـ وقد أشرنا إلى ضرورة ارتباط الشاعر العربيّ الحرّ بتراثه العربيّ الأصيل . ومن تلك النماذج الأصلية ـ ونقصد بهذه العبارة ترجمة كلمة« Archetype » كما هي واردة في دراسات يُونغ ـ صورة البدوية . وإليها رجع الشاعر خليل حاوي في القصيدة المسماة بـ « الناي والريح » حين أراد التعبيرَ عن اشتياقه إلى شرقه العربيّ ، والشاعر في صومعته الكيمبردجية . ووَصْفُ خليل حاوي للبدوية قريبٌ من وصفها الذي جاء به الشاعر الجاهلي في نسيب قصيدته . ومما قال حاوي في وصف البدوية ، تلك الصورة النموذجية الأصلية المتجسّمة ، وقوله مبني على الوزن الكامل:

١ راجع المجموعة التي جمعها حوري وألحار ، ١٩٨ ـ ١٩٩ .

« . . . في وجهها عَبَقُ الغريزةِ
حينَ تصمُتُ عن سُؤ الْ
. . . نهضت تلُمّ غرورَ نهدَيْها
وتنفُض عن جدائلها حكاياتِ الرمالْ ،
تحدو ، تدور كما أشيرُ بإصبعي
ولَرُبَّما اصطادت بُروقا
في دهاليزي تمرُّ ولا أعي
وبدونِ أن أُمْلي الحروفَ وأدّعي
تحدو ، تدور ، تَنزُوغُ زوبعةً طَرُوبْ
وأرى الرياحَ تسيح ؛ تَنْبُعُ
مِن يدَيْها :
منبعَ الريحِ المعطَّرةِ الجنوبْ
ومنابعَ الريحِ الطريَّةِ والغَضُوبْ
لِلريحِ مَوْسِمُها الغَضُوبْ »[١] .

وقد فسّرت الشاعرةُ سلمى الخضرا الجيوسي قصيدة «الناي والريح» وقالت في تحليلها لِصورة الريح : « وأمّا الريح ، فأفهمها على أنها تعني ريحَ البعثِ العربيّ » . وإن صدق قول الشاعرة ، تبين منه ومما قلنا في صورة البدوية ، أن حليل حاوي ، حين أضاف صورةَ الريح إلى صورة البدوية ، ألمع إلى التغيُّرات المتوقَّع وقوعُها في الشرق العربيّ .

ورأينا مما استشهدنا به مِن أبياتِ قصيدة « الناي والريح » أنّ الشاعر الغربيّ الحر ، مهما يكن من امر حريته ، يستقي مِن تراثه العربيّ القديم تلك الصُّوَرَ الأصليةَ التي بها يَزيد مِن تأثير شعره على قلوب قرائه وأذهان المشتركين معه في المحافظة على ذلك التراث .

وقد يختار الشاعر العربيُّ الحرّ أن يجيءَ بوصف إنسانٍ معيّن فرديٍّ يجسّم في صورته التزامَه بمصير وطنه . ومِن هذا الباب ذكر بدرِ شاكرِ السياب لجميلة بو حيرد الجزائرية المشهورة مقاتلة محتلي وطنها . وجديرٌ بالذكر أنّ بدراً الشاعر العراقي أهدَى قصيدةً مثيرةً لتلك الفتاة الجزائـرية . فهو دليلٌ على أن الشاعر العربي الملتزم بوطنه لا يستثني المغرب مِن نطاق اتزامه . ومما قال بدر في قصيدته ، وهي مبنية على وزن السريع :

« عِشتارُ ، أمُّ الخِصْبِ ، والحبِّ ، والإحسانِ ، تلك الرَبّةُ الوالهَةْ لَمْ تُعطِ ما أَعْطَيتِ ، لم تُرْوِ

١ ديوان حليل حاوي ، الطبعة المذكورة ، ص ١٧٧ ، ١٧٩ .

بالامطار ما رَوَّيتِ : قلبَ الفقيرْ »[1] ،

ومنه ايضا :

« لَمْ يَلْـقَ ما تَلْقَينَ أنتِ المسيـحْ ـ

أنتِ التي تَفْـدين جُـرْحَ الجريـحْ

أنت التي تُعطيــنَ . . لا قبْـضَ ريـحْ ،

يا أختَنَـا ، يا أمَّ أطفالنـا ،

يا سَقْـفَ أعمالنـا

يا ذروةً تعلـو لأبطالِنـا »[2] .

أمّا حرية الشاعر الحرّ الدينية ، فيُظهرها بدر شاكر السياب في قصيدته المذكورة بأن يجيء بذكر عشتار ، الإلهة العراقية القديمة ، ثم يذكر المسيح . ودور المسيح في شعر بدر يساوي دور عشتار فيه ، فهما رمزان مِن الرموز الدينية الواردة في شعره الدالّـةِ على نواحـي الحياة العِـراقية الأسـاسية . ونـرى الآخرين من الشعراء العرب المعاصرين يستفيدون من حريتهم في اختيارهم لرموزهم الدينية مِثـلَ ما يستفيد منها الشاعر العراقي الكبير . ومعنى هذا أنّ الشعر العربي الحر ليس له طابعٌ دينيّ معين ، لا إسلاميّ ولا مسيحيّ ولا غيرهما ، فقاسِمُهُ المشترك هو عربيته .

وبذكر العربية انتهينا إلى وسيلة الشاعر العربيّ الرئيسية الاساسية ، وهي لُغته . وموقف الشاعر العربيّ المعاصر من لغته يختلف اختلافاً ملحوظاً عن موقف الشاعر الغربي من لغته . فالشاعر الألماني أو الانجليـزي أو الفرنسي أو الروسي او الإيطالي أو الإسباني ، كل واحدٍ منهم حرٌّ في استعمال لغته ، وحريتُهُ في ذلك طبيعية ، لان لغته واحدة : هي التي ورثها عن أمّه ويستعملها في حياته العاديّة وفي كتابة اشعاره استعمالاً يكاد يكون واحداً . لكنّ الشاعرَ العربيّ ليس حرّاً في استعمال لغته ، ذلك لأنّ له لُغتَين عربيتَين ، اللغة الفصحى واللغة العامية « المحكية » . وهذه هي التي ورِثها عن أمّه ويستند إليها في حياته العادية ، أما الفصحى فهي التي تعلمها من قراءة الكتب الدينية ودواوين الشعر والادب التقليدي . ويَنتج عن هذا أنّ الشاعر العربيّ مضطر إلى احتيار إحدى لغتَيْه ليكتبَ فيها اشعارَه ، إن لم يُرِدِ المزاج بينهما . وهناك أسبابٌ مختلفة ، فنّية ، واجتماعية وسياسية ، تجعل الشاعرَ العربيّ يختار اللغةَ الفصحى أغلبَ الامر .

وإذا فضّل الفصحى على العامية ، واستند إليها في كتابة شعره ، كـانت لذلك التفضيل عواقبُ خطيرةُ الشأن ، منها سلبية وإيجابية . ومِن السلبية ، أن الشاعرَ المستندَ إلى اللغة الفصحى حرَم نفسَه مِن استخدام كلماتٍ وصيَغٍ لغويةٍ وتعابيرَ تُبلِغُ رسالتَهُ الشعرية إلى قلـوب مستمِعيهـا مبـاشرَةً وتُثِـير في خواطرهم العواطفَ والخوالجَ التي قد يقصـد الشاعرُ إثارتَها . ولكن : هل نجد بين الشعراء العـرب المعاصرين مَن يقصدون هذا فحسب ؟ أو نجد بَينهم مَن يقصدون هذا قبل كلّ شيءٍ ؟

١ ديوان بدر شاكر السياب ، الطبعة المذكورة ، ص ٣٨٣ .

٢ ديوانه ، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

في رأيي أنّ الشاعر العربيّ الحرّ الذي يريدُ أنْ يكونَ شاعراً معاصراً ، لا بدّ له مِن تحديد حريته *اللغوية* باستناده إلى اللغة الفصحى اي اللغةِ الفصحى المجدَّدة شيئاً مِن التجديد . ذلك لأنّ تلك اللغة وحدها هي *التي تفتح له* السبيلَ المؤدّيةَ إلى الكنوز اللغوية والمعنوية المحفوظة في تراثه الشعريّ القديم . فقد دخل في مفهوم الشاعر المعاصر سيطرتُهُ على تراثه الذي كان مبدأ تحرُّره . والشعر المعاصر كله ، العربيّ والغربيّ ، فيه ما يدلّ على طول تطوّره التاريخي ، وهو الذي يجعل الأشعارَ المعاصرة غامضةً أحيانا صعبةَ الإدراك بعيدةَ المنال . والشاعر المعاصر متصرِّفٌ في عناصر شعره التقليديةِ التاريخية حُرٌّ في إدغامِ عناصرَ جديدةٍ فيه . وشرط ذلك أن يكون شاعراً عالِماً بتاريخ فنّه مُخْلِصاً لتراثه ، وإن تحرّر مِن تقليده ، والشاعر ، الثوريّ المحافظ ، لا يقصد تبليغَ رسالتِه إلى قلوب مستمعيه وحواطرهم فقط ، بل إلى أذهانهم وعقولهم أيضاً . وحرّية شعره التي وجدنا أنها ذاتُ مَعْنَيَيْنِ ، ففيها معنىً سلبي ومعنىً إيجابيّ ، هي نفسُها ما يجعل الشاعرَ يفكرُ فيما يعملُ حين يكتب قصيدته ، ويجعل المستمع يفكر في ماهية تلك القصيدة الحرة حينَ يُصغي إليها .

ولا بدَّ لي في نهاية محاضرتي من الاستشهاد بما ختَم به الاستاذ إحسان عباس كتابَه في « اتجاهات الشعر العربيّ المعاصر » ، فقال : « ورُبَّما كان المزيد مِن الثقافة للشاعر الحديث أمراً ضروريًّا ينتصر به على الغِنائية والسطحية . فإنّ محض الموهبة وحدَه قليلُ الغَناء . لقد مضى الزمن الذي كان يقول فيه ابن وكيع « الشاعر كالمغني الحاذق ولا يضره عدمُ معرفته للألحان » ، لأنّ الشاعر لم يَعُد مغنّياً حاذقاً بل أصبح مفكراً حاذقاً بارعاً ، يريد أن يعيشَ زمنَه بوعيٍ وبصيرةٍ »[1] .

١ الدكتور إحسان عباس ، اتجاهات الشعر العربي المعاصر ، الكويت ١٩٧٨ (عالم المعرفة ، ٢) ص ٢١٢ .

الحواجز الحضارية للتقدم العلمي في العالم العربي

فيليب سالم

تحديد الاهداف

ان اهداف هذا البحث تتناول :

١ ـ تحديد الموانع والعوائق لمسيرة التقدم العلمي في العالم العربي ،

٢ ـ وبالتالي تحديد القوى الحضارية التي تحد من نمو العقل . ان ما يسمى « بالتقدم العلمي » هو احد مظاهر نمو العقل نمواً صحيحاً ، وان ما يسمى « بالتخلف » هو ظاهرة اجتماعية حصيلة العوامل والقوى الضاغطة التي تعيق نمو العقل

اهمية البحث

١ ـ ان فك الارتباط بين العقل العربي والقوى التي تعوق نموه وتحرره هو العملية الاولى والضرورية لتحرير الانسان العربي والتي بدونها لا يمكن ان يتم هذا التحرير . ان عملية فك الارتباط هذه هي مسؤولية المثقفين القياديين الملتزمين بقضايا الفكر وقضايا شعوبهم .

٢ ـ ان مسألة التقدم العلمي ليست ، كما يظن الانسان العربي ، مسألة « كماليات » بل هي بالفعل قضية مصير بل قضية وجود الدولة ووجود الانسان فيها . ان القومية والحرية والتحرير والكرامة ـ كلها كلمات لا معنى لها ان لم تكن مرتبطة بأرضية من العلم والتكنولوجيا . وان قضايا الدفاع والامن والسيادة والسياسة الخارجية والداخلية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الارضية .

٣ ـ ان عامل الوقت يعمل ضدنا اذ ان الهوة السحيقة بيننا وبين العالم المتقدم بل بيننا وبين اسرائيل تتسع يوماً بعد يوم . ان هذا الفارق العظيم في نمو العلم والمعرفة ، بيننا وبين دول العالم الحديث ، والذي يكبر ويتسع كل يوم بل كل ساعة يشكل احدى اهم التحديات التي تواجهها الحضارة العربية للمائة سنة القادمة .

الحواجز الحضارية

تكمن هذه الحواجز في البيت والمدرسة والجامعة والمجتمع ككل والقيادات السياسية ،وتترابط هذه الحواجز وتنسق فعاليتها بحيث تؤلف نظاماً قائماً بحد ذاته يعمل كل يوم ليلاً نهاراً للحدّ من نمو العقل والمعرفة .

البيت

ان الحلبة التي تشن فيها المعركة الاولى ضد العقل هي البيت ، فالتربية العائلية للطفل العربي تشكل البنية الاساسية لما يسمى « بالتخلف » ، وهي تتصف بالخصائص التالية :

١ ـ قتل الشخصية واخضاع الفرد لقيم المجتمع وترويضه للامتثال . يتعلم الطفل في البيت :

أ ـ الخضوع للسلطة ـ السلطة الممثلة بالاب وقيم المجتمع ـ وتتم عملية اخضاع الفرد بواسطة العقاب الجسدي والتخجيل والازدراء .

ب ـ بناء شخصيته على صورة الآخرين، اي معاقبة ما هو جديد ومبتكر ومكافأة ما هو مقبول ومبتذل.

ج ـ ان رايه ليس مهماً بل المهم هو رأي الآخرين .

د ـ فن المسايرة وارضاء الآخرين وهو مدخل لفن الرياء الذي يتقنه الكبار . من هنا يتعلم الطفل اللجوء الى الكذب والخداع لحماية نفسه ويتخذه وسيلة لارضاء مجتمعه .

٢ ـ الافراط في الحماية مما يعطل دور النمو الطبيعي ويولد الاتكالية والشعور بالعجز وبالتالي التهرب من المسؤولية .

٣ ـ قتل قوى الابداع بالحدّ من التساؤل وباسكات الطفل . فالطفل العربي يكون « مزعجاً » اذا اصر على التساؤل والحوار ويكون « عاقلاً » و « محبوباً » اذا اكتفى بالقليل من التساؤل والكلام و «الازعاج». ثم تجري عملية غسل الدماغ بالجهل واغراق العقل بالميثولوجيا بالطرق التالية :

أ ـ الاجابة على سؤال الطفل بطريقة مختصرة تفهمه ان المثابرة على تقصي الحقيقة امر غير مرغوب فيه .

ب ـ الاجابة دون معرفة واعطاء الطفل معلومات كاذبة تشكل عنده معطيات خاطئة .

ج ـ باللجوء الى الاساطير والخرافات وعملية ادخال الميثولوجيا الى عملية الفكر يتعلم الطفل ان « العجائب » تحدث وان « الملائكة » و « الشياطين » والكواكب تقرر مصير البشر .

٤ ـ الخضوع لمن هم اكبر سناً . يتعلم الطفل ان يحترم من هم اكبر سناً لا لسبب آخر سوى انهم اكبر سناً. ولو ان عملية اخضاع الصغار لاحترام الكبار تقف عند حدود الطفولة لما كانت هناك مشكلة ، الا ان هذه العملية تنمو لتؤلف احدى أهم خصائص التعامل في المجتمع العربي،ومن هنا المثل القائل «اكبر منك بيوم ، افهم منك بسنة » . فبدل ان يكون التركيز على الصفات الشخصية المميزة هناك ابراز لاهمية السن كفضيلة بحد ذاتها. من هنا تبرز مشكلة عدم افساح المجال للشباب في مجتمعنا لتحمل المسؤوليات القيادية، وتشكل هذه المشكلة احدى اهم العقبات في نمو مؤسساتنا العلمية. فالفضيلة التي ندعوها « الخبرة » ان لم تكن وليدة التعمق والتبصر والشك والتحليل والموضوعية ، تكون ويلاً علينا .

المـــدرسة

في العالم العربي ، تكمل المدرسة الدور الذي يلعبه البيت في معاقبة العقل وتعلم اولادنا الخضوع للسلطة ، والاقتداء بالآخرين ، والامتثال لقيم المجتمع . كما انها تمارس عملية الارهاب الفكري المباشر عن طريق التلقين وعدم افساح المجال للتساؤل والحوار .

ان التلقين هو الاطار العام والاسلوب الاساسي للتعليم عندنا ، وهو ليس مقتصراً على مدارسنا الابتدائية والثانوية بل يتعداها الى حرم الجامعة . ويهدف التلقين الى فرض طريقة التعلم بواسطة «الصم او البصم»- دون فهم حقيقي لمادة الدرس ، ودون - ما هو اهم - فرح حقيقي بالمعرفة . وهذا الاسلوب في التعليم يعطل طاقة الابداع ويؤدي الى شلل شبه كلي في اجهزة العقل للتحليل والنقد ، والتسليم بما يتعلمه الفرد من العلم والكتاب دون تساؤل او تفهم ، كما انه يغلق الباب تماماً امام التساؤل والحوار . من منا كان يجرؤ ان يسأل سؤالا او يبدي رأياً مختلفاً ؟ - لذا كان الصمت فضيلة ولذا كان المثل الشائع - « اذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب » .

ويتعلم اودلانا في المدارس ان عدم المعرفة « عيب » ، فالطالب عندنا لا يجرؤ على القول « انا لا اعلم » لقناعته ان ذلك « عيب » فيلجأ الى طرق واساليب مختلفة للتمويه عن عدم معرفته مما يؤدي الى نمو مرضي لشخصيته وعقله . وهذا الخوف من الجهر بعدم المعرفة واعتبارها « عيباً » يقلص طاقة التساؤل والتقصي والتعرف ويغرس في شخصية الطالب روح الخضوع والمكر والتراجع .

ان النمو السليم للعقل يحتاج الى الاسس التالية :

١ - مناخ من الحرية والقدرة على التساؤل والحوار دون اي خوف .
٢ - ترويض العقل بحثّه على الشك والتحليل والنقد والتبصر .
٣ - التسليم المطلق بان الطريق الى المعرفة تبدأ ابداً ودائماً من نقطة عدم المعرفة . ان جو الارهاب الفكري الذي يسيطر على مؤسساتنا التعليمية والذي يخلو من هذه الاسس يعطل طاقات العقل للنمو والابداع كما يؤدي الى حالة من الرفض الكلي عند الطالب للمؤسسات التربوية وللعلم بشكل عام .

الجامعــــة

من اهم مظاهر التخلف في العالم العربي هو تخلف هذه المؤسسة التي نسميها الجامعة ، فليس هناك من المحيط الى الخليج جامعة واحدة بالمفهوم الحديث للجامعة . ان ما نسميه بالجامعات ليست الا مدارس للتعليم العالي يمارس فيها التعليم بواسطة التلقين والتبشير والوعظ ودراسة الكتب الكلاسيكية ، ولذا فقد افرزت هذه « الجامعات » قيادات هزيلة لم تتمكن من احراز اي تغيير جذري في البنية التحتية للمجتمع العربي ، كما انها لم تتمكن من القيام بالثورة العلمية - هذه الثورة الضرورية لانتشال الانسان العربي من كهوف الميثولوجيا الى شمس المعرفة . وان الجامعة هي المحور الاساسي لعملية التقدم العلمي والتغيير الاجتماعي ، بدونها لا يكون تقدم ولا يتم تغيير ، ولذا يجب على الحكومات العربية اعطاء الاولية لتطوير المؤسسات التربوية وبالاخص الجامعات ومؤسسات البحث العلمي ، كما يجب اعادة النظر

بهيكلية هذه المؤسسات واهدافها . وهنا اود ان ابحث في بعض المنطلقات والمفاهيم التي تكوِّن ، بنظري ، الاسس الصحيحة والضرورية ا ‍و الجامعة .

١ ـ ان الهدف الاساسي للجامعة هو تنمية العقل والشخصية ، وما الحقائق العلمية والمعرفة سوى مردود جانبي لا بل هامشي لعملية التنمية هذه . كما ان الهدف ليس « الحقيقة » بحد ذاتها بقدر ما هو تعلم وممارسة منهج واسلوب معين في التقصي عما نسميه « الحقيقة » وان هذا المنهج ، بحد ذاته ، اهم من « الحقيقة » اذ انه هو صانع هذه « الحقيقة » وجميع « الحقائق » . ان هذا المنهج يقوم على الملاحظة والتبصر بها ثم التحول بها الى الاختبار او التجريب بدل التجريد ثم الى ربطها بملاحظات اخرى ودرس كل ذلك بدقة وموضوعية واحترام وتواضع . هذا المنهج هو البنية الاساسية للثورة المنهجية التجريبية التحليلية التي تقوم بعملية التحول من الفكر التجريدي المطلق ـ الذي كبلنا حتى اليوم ـ الى الفكر التجريبي المطبق ـ الذي سيحررنا بعد اليوم . يقول بوانكاريه في كتابه *The Foundations of Science*
« ان الفكر التجريبي المطبق هو الينبوع للحقيقة وهو وحده الذي يستطيع ان يعلمنا اي شيء جديد » .

٢ ـ ان عملية التعليم في الجامعة يجب ان تتم في اطار البحث العلمي . فالبحث العلمي ليس ـ كما يظن البعض ـ من الكماليات ، فهو في اعتقادي ، اساس التعلم والتعليم ـ فالطالب والمعلم يجب ان يقوما كل بدوره بعملية البحث لان البحث بحد ذاته هو اهم عملية ترويض للعقل واهم عامل في نموه . ان البحث عن المجهول بواسطة المنهج التجريبي العلمي هو الطريق الوحيد للمعرفة . وان اهمية البحث ليست بتاتا في النتائج التي يتوصل اليها بقدر ما يطوي عليه هذا البحث من معاناة وشك وامتحان وتجريب وعذاب وتفحص واختبار وبالتالي نضوج عقلي . فالتعليم الجامعي والبحث توأمان لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر .

ومن مشاكلنا الجامعية ، نظرة القيمين على الجامعة الى البحث العلمي . فهم لا يولونه المرتبة والاحترام الذي يستحق ويعتبرونه مظهراً من مظاهر الرفاهية ، والقلة التي تتكلم عنه من وقت لآخر ، تعمل ذلك من منطلق الشعارات والكليشهات ولا تقوم بالعمل الجدي الرصين لبناء اسسه وتوفير الطاقات والسبل له .

ونتيجة لضآلة البحث العلمي والنظرة البدائية لاهميته يتألف السواد الاعظم من اساتذة الجامعات من الطبقة الاكاديمية البورجوازية الطفيلية غير القادرة على القيام بعملية البحث العلمي وبالتالي بتغيير النمط المبتذل للتعليم .

٣ ـ مسألة الحرية . ان الارهاب الفكري الذي يبدأ في البيت ويمارس في المدرسة تصل غصونه الى الجامعة . فادارة الجامعة تمارس هذا الارهاب على الاساتذة والاساتذة بدورهم يمارسونه على الطلاب . فالطالب لا يشعر بالطمأنينة والامان للتعبير عن رأيه بوضوح وبدون رياء كما ان الاستاذ ليس مستعداً ان يتخلى عن « علاقته الطيبة » بالادارة و « بالمنافع » التي تدرها عليه هذه الادارة نتيجة « العلاقة الطيبة » . ولذا فان هناك تشنجاً يتحكم بالعلاقات بين الطلاب والاساتذة وبين الاساتذة والادارة وبين الادارة والطلاب ـ من مظاهره ثورة الطلاب وفن المسايرة والرياء والاستغابة عند الاساتذة . لقد ادى هذا الارهاب الفكري في الجامعات العربية الى النتائج التالية :

أ ـ الحدّ من طاقة الابداع عند الاساتذة والطلاب
ب ـ تحجير اطر التعليم الجامعي
ج ـ تهجير العدد الكبير من الطاقات العلمية الممتازة الشابة الى اوروبا والولايات المتحدة
د ـ عدم النمو في البحث العلمي .

٤ ـ علاقة الجامعة بالعالم . من اهم معطيات نمو الجامعة ان تتصل جذورها بالعالم ـ العالم الجغرافي ، والعالم الحي من حيث التاريخ والحاضر والحضارة . فالجامعة في العالم العربي لا تزال منغلقة على نفسها وتعنى بدراسة الماضي اكثر مما تعنى بصناعة المستقبل . وهناك اسباب عديدة لهذه الظاهرة من اهمها :

أ ـ عدم اقتحام مجالات البحث العلمي التي توفر الجسور الحقيقية للالتصاق بالعالم الحي
ب ـ عدم توفر السبل للاساتذة حتى يتمكنوا من المزيد من التعلم والتخصص والحوار مع زملائهم في جامعات العالم
ج ـ عدم اعتماد مبدأ التفرغ للتعليم والبحث
د ـ الحد من تعليم اللغات الاجنبية مما يفرض على الطالب إطاراً ضيقا للدرس لا يمكّنه من الاطلاع على الابحاث الحية الحديثة التي حتى يومنا هذا تكتب باللغات الاجنبية .

فـي المجتمـع ككـل

١ ـ في الفكر الميثولوجي والفكر التيولوجي

لا يزال العالم العربي غارقاً في الميثولوجيا ومكبلاً بالرؤ يا التيولـوجية . لقد ابدع العربي في اكتشاف الله الا انه لم يكتشف الانسان بعد ، وابدع في الايمان بالدين الا انه لم يؤ من بالعقل بعد ، وابدع في التأمل التجريدي في الطبيعة وما وراءها ولم يتعلم النظر التجريبي في الطبيعة بعد .

لقد حارب الفكر التيولوجي التأملي التجريدي العقل على المحاور التالية :

أ ـ التركيز على ضعف الانسان ، بل حقارته بالنسبة الى الطبيعة وما وراءها ، وصغره بل تفاهته بالنسبة الى الكون ، والتركيز على عدم قدرة العقل لفهم ظواهر الاشياء وبواطنها

ب ـ ادخال مبدأ « العجيبة » والاحداث الخارقة التي تناقض مبادىء العقل والطبيعة

ج ـ الاتكال على الله ـ في كل شيء ومن اجل كل شيء . انه بالفعل لقد اساء العرب الى الله لكثرة اتكالهم عليه واتهامهم له بالتغاضي عنهم لتسويغ فشلهم .

٢ ـ في المـرأة

لقد اهمل المجتمع العربي المرأة فأهملته . فعندما يتحدث العربي عن الانسان العربي فهو بالفعل يعني الرجل العربي ـ لقد اسقط العربي المرأة من حساباته فأصبحت المرأة تشكل عقبة مهمة في مسيرة التقدم . فبالاضافة الى انها غير فاعلة في المجتمع فهي تعوق تقدمه للاسباب الآتية :

أ ـ هي المسؤولة الاولى عن تربية الطفل في السنوات الاولى وهي بذلك تبني الارضية الاساسية للعقل والشخصية .

ب ـ ان تخلفها الفكري يعوق ابداع وعطاء الزوج والاولاد فهي كثيراً ما تفرض تخلفها على المجتمع من خلالهم .

٣ ـ في الكلمة

لقد ابدع العربي في استعمال الكلمة الا انه لم يحترمها ، فقد ابدع في زخرفتها ونقشها واعطائها اللون والحلى ولكنه افرغها من محتواها . وعشق العربي جمال الكلمة ورنتها ووقعها وانزلها منزلة اعلى من الحقيقة وجعل منها فناً قائماً بذاته . ولكنه اساء استعمالها بعدم احترام دقتها ومحتواها وحدودها وبعدم الالتزام بها ، فنتج عن ذلك في مجتمعنا فن المحاملات وفن الخطابة وما هو اخطر من الاثنين اي الفصل بين الكلمة والفعل ـ فن اللاالتزام .

٤ ـ في التراث

نحن مثقلون بتقاليد الماضي ونعيش في اطلاله كما ان ارجلنا مكبلة في سلاسل من حديد لما افرزه هذا الماضي من اوثان واساطير وميثولوجيا . ان تراثنا يعيق عملية التكيف اللازمة لاحراز التقدم وتحرير العقل . نحن في حاجة الى ثورة في القيم وانقلاب في السلوك في ضوء الحقائق التي اظهرتها الثورة العلمية .

كيف يعوقنا التراث ؟

أ ـ الانفصام بين نظام القيم ونظام المعرفة .

ب ـ اسلوب العمل والتصدي لحل المشكلات بالاسلوب العاطفي ، الغريزي الخطابي ، الشكلي ، اللاملتزم بالكلمة واللاملتزم بالحقيقة واللاملتزم بالواقع .

ج ـ نظام التهرب من المسؤولية ـ ان مسألة التهرب من المسؤولية في المجتمع العربي نظام فاعلي حي لا بل هو فن قائم بذاته . خلال الحرب اللبنانية كان الزعماء السياسيون والروحيون يطمئنوننا بقولهم : « تفاءلوا بالخير تجدوه » وكم تفاءل اللبنانيون بالخير وصلّوا له الا انهم لم يجدوه . فالفشل هو دائما ارادة الله او استحالة النجاح . والعربي يخاف الفشل فلا يقدم الا نادراً على دراسته دراسة علمية موضوعية . ان دراسة الفشل هي بداية النجاح .

د ـ الفرديـة ـ ان العربي لم يتقن بعد فن التعامل مع الآخرين والعمل كعضو في فريق . فالعمل المهم يحتاج الى اكثر من مجهود افراد ، يحتاج الى عمل الفريق التنظيمي الجماعي .

فوصول الانسان الى القمر كان نتيجة هذا التنظيم الجماعي الفريقي الرائع بقدر ما كان نتيجة الحقائق العلمية . وهذا التعامل الفريقي يحتاج الى الكثير من المرونة والمسؤولية والموضوعية والاحترام المتبادل .

هـ ـ النفس القصير ـ من اهم العقبات التي تؤخر نمونا العملي عدم قدرتنا على التخطيط للمدى البعيد

وعدم تحلينـا بالنفس الطويل ، كما اننا لم نتعلم بعد اهمية الدرس الدقيق للتفاصيل والاحاطة بما نسميه « الامور الصغيرة » . ان الانجازات الكبيرة هي دائما وابداً نتيجة العمل المتواصل الطويل الذي يبدأ بالانجازات الصغيرة ـ ان العمـل الجدّي ، اي عمـل ، تتـوقف نتائجـه على المنهجية التالية :

أ ـ الرؤيـا
ب ـ التخطيط حسب جدول زمني
ج ـ وضع سلم اولويات
د ـ اتباع المنهج التجريبي التحليلي المطبق
هـ ـ المثابرة وطول النفس .

الانظمـة السياسيـة والتخـطيط التربـوي

ان الانظمة السياسية في العالم العربي لم تعِ بعد حدّياً بمسألة التقدم العلمي ولم تعِ بعمق أهمية هذه المسألة في بناء الدولة الحديثة . بل هناك فصل بين السياسة والعلم كأنما السياسة لا تخضع للعقل ولا هي في حاجة الى العلم والتكنولوجيا . والتقدم العلمي في نظري من مستلزمـات الدفاع مع السياسة والسيادة والخزينة وتنفيذ المشاريع وغيرها من مقومات الدولة ، بل هو الارضية الصحيحة لنمو الدولة . ان هذه القضية تمسنا في الصميم اذ اننا امام تحدٍّ حضاري لا يهدد حياتنا فقط بل يهدد وجودنا كشعب . ان هذا الفارق بيننا وبين اسرائيل بالنسبة الى اهمية العلم والتكنولوجيا واهمية اسلوب العمل والمنهج التجريبي المطبق التخطيطي هو من اهم العوامل التي تفسر فشلنا المتكرر امام تحدياتها . واود ان اشدد انه لا ينفع ان نستورد احدث الاسلحة والطائرات والاجهزة النووية ان لم يكن وراء هذه الاسلحة عقل مخطط قادر على استعمالها بمعرفة وذكاء واستقلال .

لذا وجب على الانظمة السياسية الرجوع الى القاعدة ـ الى الانسان العربي ـ الى المؤسسة التربوية واعطائها الاولوية في التخطيط الانمائي للدولة . هنا اود ان انوه بأهمية تأسيس الجامعات بالمعنى الحديث للجامعة وتأسيس مراكز للابحاث العلمية . كلمة اخيرة اود ان اقولها لدول النفط ـ ان الانماء الثقـافي والعلمي لا يتم باستيراد الادمغة من الخارج بل بتنمية الطاقات البشرية العلمية وتعزيزها عندنا . وان عملية تحرير الانسان العربي لا تتم الا من الداخل ، وان استهلاكنا لنتائج المنهجية العلمية في الغرب واستيرادنا اهم هذه النتائج وهو الانسان الدماغ لا يحل مشاكلنـا بل على عكس ذلك يدخلنـا في عصر الاستعمار الفكري الجديد ويجعلنا عبيداً للآلة والدماغ الذي يحركها . لقد حان ان نشارك في صنع العالم وننتقل من مرحلة الاستهلاك الى مرحلة العطاء .

دور المثقفـــين

نحن امام تحدٍّ حضاري ، والخيار الوحيد لدينا هو العمل لازالة هذه الحواجز الحضارية التي تعوق مسيرتنا ، واحداث تغيير جذري في البنية الارضية للمجتمع العربي . هذه المهمة هي مهمـة المثقفـين

الملتزمين . والخصائص التالية تؤلف في نظري صفات المثقف الملتزم :

أ ـ الوعي الاجتماعي والالتزام بقضايا شعبه
ب ـ تطابق الممارسة اليومية في حياته الخاصة والعامة لايديولوجيته
ج ـ الالتزام بالمعرفة عن طريق المنهج العلمي التحليلي
د ـ الشجاعة للتصدي الى جذور المشكلة
هـ ـ العمل في المجتمع واحداث قوة ضاغطة للتغيير .

ومما لا ريب فيه ان هذه الفئة من المثقفين تشكل الفئة الضئيلة من المثقفين في مجتمعنا العربي وفي كل مجتمع الا انها الفئة الوحيدة التي يمكنها احداث التغييرات الاساسية الضرورية . ان معظم مثقفينا من اطباء ومهندسين واساتذة جامعات متنصلون من عملية التغيير الاجتماعي لا بل غير قادرين على القيام بهذه العملية لعدم نمو الوعي الاجتماعي عندهم وعدم التزامهم بقضايا شعوبهم ، كما ان معظم المفكرين عندنا لا يزالون في المرحلة الرومنطيقية الريتوريكية الكلامية وهي المرحلة المتوسطة في نمو الفكر من المرحلة الميثولوجية الى مرحلة الفكر العلمي التحليلي . وهناك فئة من المفكرين الجامعيين الملتزمين بكل شيء سوى الالتزام بالعمل في المجتمع لاحداث قوة ضاغطة للتغيير لقناعتها ان الاكاديمية تفرض الهروب من العالم الى داخل اسوار الجامعة . المطلوب اليوم ، اكثر من اي وقت مضى ، الالتزام بقضايا شعوبنا والتصدي لهذه الحواجز الحضارية في شجاعة وعنف ونفس طويل لاحداث هزة في المجتمع العربي تجبر القيادات السياسية على تبني سياسات تربوية متكاملة تكفل تحرير الانسان العربي من التخلف وتدخل الى العمل العربي المنهج العلمي التحليلي التجريبي التخطيطي كأسلوب لحل مشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتدفع عجلة التقدم العلمي الذي يشكل الاطار الصحيح لنمو الدولة .

كتاب التشبيهات
لأبي اسحق ابراهيم بن محمد بن ابي عون الكاتب
(المتوفى سنة ٣٢٢ هـ)

حقّق هذا الكتاب الدكتور محمد عبد المعيد خان ونشره عام ١٩٥٠ على نفقة مؤسسة جب التذكارية . وقد اعتمد في تحقيقه ـ على ما ذكر في المقدمة ـ على ثلاث مخطوطات :

الاولى : «أ» ، واعتمدها اساساً لحمله . وهي مخطوطة المكتبة التيمورية في القاهرة وتتألف من مائة واثنتين وثمانين صفحة نُسخت بعناية سنة ١١٣٩ هـ من أصل كُتب في منتصف رجب سنة ٤٦٦ هـ . وهي مكتوبة بخط صغير ومقسومة إلى وحد وتسعين باباً ؛ وفيها ـ كما يقول الناشر ـ بعض النواقص والاخطاء .

والثانية : «ب» ، وهي مخطوطة دار الكتب المصرية ، وتتألف من خمس وتسعين صفحة وتحوي تسعة وعشرين باباً فقط تقابل ثلاثة وعشرين باباً من أبواب الكتاب المطبوع وتنتهي حتى السطر التاسع من الصفحة المائة والاثنتين والثلاثين منه . وقد أنجز نسخها في السادس من ربيع الثاني سنة ١٣٠٩ هـ .

ويبدو من حواشي الكتاب ان ما بين هذه المخطوطة والمخطوطة «أ» من اختلاف يُشعر بأنها تنتمي إلى مخطوطة أخرى غير «أ» .

والثالثة : «ج» ، وهي اصل للمخطوطة «أ» على ما يقول الناشر ، وقد كتبت في منتصف رجب سنة ٤٦٦ هـ كما ذُكر .

يؤخذ مما تقدّم أن المحقق إنما اعتمد في تحقيقه ـ في الواقع ـ على مخطوطتين حتى الصفحة ١٣٢ من كتابه البالغ ٤١٣ صفحة ، وعلى مخطوطة واحدة فقط فيما عدا ذلك . ولا يخفى ما قد ينجم عن ذلك من هنات وأخطاء ولا سيما في القسم الاخير من الكتاب . ولئن جهد المحقق في التعويض عن هذا النقص بالرجوع إلى كثير من دواوين الشعراء ومجاميع الشعر القديم لتحقيق النص ، فإن ذلك لم يعفه من الزلل ولا سيما فيما يتصل بشعر الشعراء المغمورين الذين لا دواوين لهم والذين اغفلتهم مجاميع الشعر .

ومن حسن الحظ أن عثرنا في مكتبة الجامعة الاميركية ببيروت على مخطوطة أخرى تبيّن لنا بعد المقارنة أنها تنتمي إلى فرع آخر من فروع شجرة المخطوطات التي تتصل بهذا الكتاب . وقد ظهر على وجه ورقتها الأولى عبارة « في شهر ذي القعدة من سنة تسع وأربعين وأربع مائة » ويرجح أن يكون ذلك تاريخ نسخها أو اقتنائها على الأقل ، وعلى أيٍّ من هذين الافتراضين فهي أقدم من كل ما رجع إليه الناشر من مخطوطات . وتتألف هذه المخطوطة من ٣٤٧ صفحة مقسومة إلى جزءين ينتهي الأول منهما بالصفحة ١٧٤ . وهي

تشمل تسعين باباً عوضاً عن واحد وتسعين ، فقد حذف منها الباب الرابع والثمانون الخاص بالغربان ، ولعل هذا الحذف ناجم عن تطيرّ الناسخ أو إهماله .

ويبدو ما بين هذه المخطوطة والكتاب من اختلافات منذ الوهلة الاولى ، فعنوان الكتاب « كتاب التشبيهات لابن ابي عون » ، وعنوان المخطوطة « كتاب التشبيه والمعاني والامثال المتخيَّرة تأليف أبي اسحق ابراهيم بن محمد بن أبي عون الكاتب » ، وفي مقدمة الكتاب أفصح المؤلف بأنه أثبت فيه « أبياتاً من التشبيه مختارة » وتخلَّل « المعاني المختلفة والتشبيهات المتداولة إلى الابيات الطريفة النادرة . . . »[1] ، وفي مقدمة المخطوطة ذكر أنه أثبت فيها « أبياتاً من التشبيه القريب وما شابه التشبيه من المثل المعروف » وتخلل « المعاني المتداولة المختلفة إلى الابيات الطريفة النادرة »[2].

ويمكن تقسيم هذه الاختلافات إلى قسمين : ثانوية ورئيسة :

أما الثانوية ، فعلى الرغم من كثرتها ، لا قيمة لها في مضمون النص ، وهي تتراوح بين اختلاف في الجمل المعترضة نحو « سألتني أعزَّك الله »[3]و « سألتني اسعدك الله »[4] .

أو اختلاف في حرف عطف نحو قوله :

طلع النجم غُديَّهْ ... فابتغى الراعي شكيَّهْ[5]

وقوله :

طلع النجم غُديَّهْ ... وابتغى الراعي شكيَّهْ[6]

أو في حرف جر نحو قوله :

وقد مالت الجوزاء حتى كأنها ... فساطيط ركْبٍ في الفلاةِ نُزولُ[7]

وقوله :

وقد مالت الجوزاء حتى كأنها ... فساطيط ركْبٍ بالفلاةِ نُزولُ[8]

١ الكتاب ص ٢ ، س ٧ - ٩.
٢ المخطوطة ص ٣ ، س ١ - ٤ .
٣ الكتاب ص ١ ، س ٤ .
٤ المخطوطة ص ١ ، س ٤ .
٥ الكتاب ص ٦ ، س ١٢ .
٦ المخطوطة ص ٨ ، س ٢ .
٧ الكتاب ص ٦ ، س ١٤ .
٨ المخطوطة ص ٨ ، س ٤ .

أو في ضمير نحو قوله :

في عينها قَبــلٌ وفي خيشومها فَطَسٌ وفي انيابها مثلُ المُدى[1]

وقوله :

في عينه قَبَـلٌ وفي خيشومه فَطَسٌ وفي أنيابه مِثلُ المُدى[2]

او في استبدال كلمة بمرادف لها نحو قوله :

« وفي طلوع الشمس من خلال السحاب يقول ابن الرومي : »[3]

وقوله :

« ومن طلوع الشمس من خلال الغيم يقول ابن الرومي : »[4]

أو في استبدالها بما يشبه المرادف نحو قوله :

والشمس مُعرضةٌ تمور كأنها تُرسٌ يقلِّبه كميٌّ رامِحُ[5]

وقوله :

والشمس معرضةٌ تدور كأنها ترس يقلِّبه كميٌّ رامِحُ[6]

او في استبدالها بكلمة اخرى مغايرة نحو قوله :

بيضاء تسحب من قيامٍ فرعها وتغيب فيه وهو جَثْلٌ أسحمُ[7]

وقوله :

فرعاء تسحب من قيامٍ فرعها وتغيب فيه وهو جَثْلٌ أسحمُ[8]

أو في تقديم كلمة على أخرى أو تأخيرها عنها نحو قوله :

١ الكتاب ص ٥٢ ، س ٦ . وتعود الضمائر هنا إلى الحية .
٢ المخطوطة ص ٤٨ ، س ٦ . ويمكن إعادة الضمائر هنا إلى الثعبان .
٣ الكتاب ص ١١ ، س ٧ .
٤ المخطوطة ص ١١ ، س ١٣
٥ الكتاب ص ١٢ ، س ٦ .
٦ المخطوطة ص ١٢ ، س ١٣ .
٧ الكتاب ص ١٠٢ ، س ١٢ .
٨ المخطوطة ص ٩٠ ، س ١٠ .

وكأن الجـوزاء لما استقلّـت ... وتـدلّـت سـرادق ممـدودُ[1]

وقوله :

وكأن الجـوزاء لما تـدلـت ... واستقلـت سـرادق ممـدودُ[2]

أو في تقديم بيت على آخر كتقديم البيت الاول مما يلي على رديفه في الكتاب بالقياس إلى المخطوطة[3] :

مُسْتـكثِفٌ الحشـو على أنه ... أرقُّ جلـداً من نسيم الصَّبا

كالحسـن المُحسـنِ في شدوه ... تَمَّ فاضحى مُغْربـاً مُطربا

أو تقديم مقطوعة على اخرى كتقديم قول ابن الرومي في الكتاب بالقياس إلى المخطوطة[4] :

نظرتْ فأقصدت الفؤاد بسهمها ... ثم انثنت عنـه فكاد يهيـمُ

ويلاه إن نظرت وإن هي أعرضت ... وقـع السهـام ونزعهنَّ أليمُ

على قوله فيه :

لطرفها وهو مصروفٌ كموقعه ... في القلب حين يَروع القلبَ موقعُهُ

تصدُّ بالطرف لا كالسهم تصرفه ... عنّـي ولكنـه كالسهم تنزعُهُ

وهناك اختلافات ثانوية اخرى لعل أظهرها ما في المخطوطة من أخطاء إملائية[5] ونحوية[6] .

ولا ريب في ان جميع ما ذكر من اختلافات ناجم عن إهمال النسّاخ أو تصرفهم في بعض الاحيان ، إذ من البديهي أن يكون الاصل الاصيل لجميع هذه النصوص واحداً لا أكثر .

أما الاختلافات الرئيسة فتشمل ما يلي :

١ ـ نقص او زيادة في شواهد النص الاساسية .

٢ ـ اختلاف أساسي في بعض ألفاظ هذه الشواهد .

١ الكتاب ص ٩ ، س ٣ .

٢ المخطوطة ص ١٠ ، س ٧ .

٣ انظر الكتاب ص ٢٨٥ ، س ٤ و ٥ ، والمخطوطة ص ٢٤٩ ، س ٨ و ٩ . والبيتان من مقطوعة « لابن بشر يستهدي فيها لوزينجاً » .

٤ انظر الكتاب ص ٣٨٦ ، والمخطوطة ص ٣٢٤ .

٥ انظر الصفحات ٤٩ ، ١٧٧ ، ٢٦٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٣ من المخطوطة حيث تجد الاخطاء التالية على التوالي على سبيل المثال : رساجان (سراحان) ، اردات (ازدادت) يترق (يترقرق) ، كمُلقو الحَب (كملقي الحب) ، يهجوا (يهجو) ، لاكناس (لا كأناس) ، أفلاق (آفاق) ، تطهورا (طهورا) ، كذي (كذا) .

٦ انظر مثلاً ص ٣٢٩ س ١ حيث رفع الكتاب خبر كان .

٣ ـ اختلاف في مقدّماتها .

٤ ـ اختلاف في ما عُلّق به على بعضها .

وفيما يتعلق بالبند الاول هناك نقص في كل من النّصّين تقابله زيادة في كل منهما بالقياس إلى نظيره . والنقص في المخطوطة اكثر بكثير منه في الكتاب ، فقد يتعدى البيت الواحد إلى المقطوعة ثم إلى الصفحتين احياناً[١] . ويلاحظ انه كلما قربنا من أواخر المخطوطة ازداد الميل إلى حذف الابيات فيها . ولعل ذلك ناجم في معظمه إلى ملل الناسخ ورغبته في الاختزال ، او إلى تحكيم ذوقه الخاص في الاختيار في بعض الاحيان . أضف إلى ذلك ان افتقار المخطوطة إلى اثنين وعشرين سطراً في نهايتها ـ رغم إشعار الناسخ بتمامها ـ مردّه إلى ضياع الورقة الاخيرة من النسخة التي نسخ عنها .

أما النقص في الكتاب فمردّه إلى اقتصار المحقّق في تحقيقه على مخطوطة وثلث فقط ، وهو أضعف الايمان في علم نشر المخطوطات . غير أننا لا نستطيع لوم المحقق في هذا الشأن فلعل هذا كل ما استطاع العثور عليه . ومن هنا تأتي أهمية المخطوطة التي بين أيدينا ، فهي ـ على ما فيها من نقص ـ تحوي من الزوائد ما قد يساعد على اكتمال الكتاب المطبوع . ومن هذه الزوائد ما يلي :

ـ« والعرب تشبّه الشخص بالشخص كقوله :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً [على وكرها العنّاب والحشف البالي][٢]

وتشبّه الفعل بالفعل كقول زهير :

تراه إذا ما جئته متهللاً كأنك معطيه الذي أنت سائله

فشبّه سرور السؤال بسرور العطاء »[٣]

ـ « وقال آخر في ثقيل :

١ من نواقص المخطوطة ما يلي على سبيل المثال لا الحصر (الرقم الاول يمثل صفحة المخطوطة ، والثاني الصفحة المقابلة لها من الكتاب ، والثالث عدد الابيات الناقصة)
٢٥٤ ـ ٢٩١ ـ ٣ ، ٢٥٤ ـ ٢٩٢ ـ ٢ ، ٢٦٠ ـ ٢٩٨ ـ ٢ ، ٢٦٥ ـ ٣٠٤ ـ ١ ، ٢٦٦ ـ ٣٠٥ ـ ٢ ، ٢٦٦ ـ ٣٠٦ ـ ١ ، ٢٣٧ ـ ٢٧٢ ـ ١ ، ٢٣٨ ـ ٢٧٣ ـ ١ ، ٢٤٢ ـ ٢٧٧ ـ ١ ، ٢٥١ ـ ٢٨٧ ـ مصراع ، ٤٩ ـ ٥٣ ـ ٥ ، ٤٩ ـ ٥٤ ـ ٣ ، ٥٣ ـ ٥٨ ـ ١ ، ٢٦١ ـ ٢٩٩ ـ ٩ ، ٣٤٦ ـ ٤١١ ـ ٥ ، ٣٤٦ ـ ٤١٢ ـ ٢ ، ٣٤٧ ـ ٤٠٣ ـ ١٠ .

٢ ذكر هذا البيت كاملاً في ص ٢ من المخطوطة ، ولذا لم يذكر سوى شطره الاول هنا .

٣ المخطوطة ص ٣ و ٤ ، وقد سقط من ص ٣ من الكتاب .

يمشي على الارض مجتازًا فاحسبه لبغض طلعته يمشي على بصري »[1]

ـ « وقال آخر :

وما الفيل تحمله ميتاً بأثقل من بعض جلاّسنا »[2]

ـ « وقال ابو عثمان الناجم يهجو :

رأيت اسماعيل في طبه يعجز عن داءٍ وتحصيله
يقتل من عالج في سرعةٍ كأنما دُسَّ لتعجيله »[3]

ـ « وقال آخر :

تمكّنتَ من قتلي فأزمعتَ قتله على غير جدٍّ منك والنفسُ تذهبُ
كعصفورة في كف طفلٍ يسومُها ورود حياض الموت والطفل يلعبُ »[4]

ـ « وقال المرادي :

له طبع على الايام يصفو كما تصفو على الدهر العقار »[5]

ـ « وقال [ابن] الرومي :

تغنون بالفضل عن تقريظ[6] فضلكم غنى الظباء عن التكحيل بالكحَلِ

تلوح في دولة الايام دولتكم كأنها ملّة الاسلام في المللِ »[7]

ومما يتصل بالبند الثاني ، وهو الاختلاف الاساسي في بعض ألفاظ الشواهد ، ما جاء في المخطوطة[8] ، على سبيل المثال :

حديث بني قُرطٍ إذا ما لقيتهم كنزو القطا ضُمّت عليه الحبائلُ

وهو في الكتاب[9] :

١ المخطوطة ص ٢٦٠ ، وقد سقط من ص ٢٩٨ من الكتاب .
٢ المخطوطة ص ٢٦١ ، وقد سقط من ص ٢٩٨ من الكتاب
٣ المخطوطة ص ٣٠٨ ، وقد سقط من ص ٣٥٥ من الكتاب
٤ المخطوطة ص ٣٤٣ ، وقد سقط من ص ٤٠٨ - ٤٠٩ من الكتاب
٥ المخطوطة ص ٣٤٤ - ٣٤٥ ، وقد سقط من ص ٤٠٩ من الكتاب
٦ التقريظ : المدح بحق أو بباطل
٧ المخطوطة ص ٣٤٧ ، وقد سقط من ص ٤١٣ من الكتاب
٨ ص ٣٢٨ ، س ٦ .
٩ ص ٣٩٢ ، س ١٥ .

حديث بنـي زُطٍّ إذا ما لقيتهم كنـزو الدّبـى في العرفـج المتقاربِ

وهذا النوع من الاختلاف قليل نسبياً ، وإن وُجد شيء منه فإنما يُعزى إلى التصرف الشخصي لبعض النسّاخ .

أما البند الثالث ، وهو ما يتعلق بالاختلاف في مقدّمات النصوص ، فكثير التنوّع ؛ وهو يتراوح بين الإيجاز وعدمه ، والوضوح وضده ، والدقّة ونقيضها . وأمثلته كثيرة ، منها :

١ ـ « وقال آخر » (١)

« وقال همّام بن قُحافة » (٢)

٢ ـ « وقال أبو دهبل الجُمَحي » (٣)

« وقال ابو دهبل » (٤)

٣ ـ « وقال ابن الرومي وذكر نساء » (٥)

« وقال الرومي » (٦)

٤ ـ « وقال ابو عيينة في ابن عمه » (٧)

« وقال ابن أبي عيينة في ابن عمه » (٨)

٥ ـ « ولمروان بن أبي حفصة » (٩)

« وقال مروان بن أبي حفصة في معن بن زائدة » . (١٠)

وهناك أمران هامّان في تصدير الشواهد يسترعيان الانتباه ،أولهما إسقاط المخطوطة لكلمة « ابن » في كثير مما نسب إلى ابن الرومي من شواهد والإشارة إلى القائل بالرومي فقط. (١١) وثانيهما تشكيك محقق الكتاب في الشاعر « أبي عون » ، فكلما نُسب شيء إليه في الغالب ذكر في الحاشية : « كذا في الأصل لعله ابن أبي عون » (١٢) أو « كذا في الاصل لعله ابن أبي عون » (١٣). وقد أخذ به الشك مأخذه فغيَّره خطأً

١ الكتاب ص ٥٤ ، س ١٠ .

٢ المخطوطة ص ٥٠ ، س ٢

٣ الكتاب ص ١٠٩ ، س ٦

٤ المخطوطة ص ٩٥ ، س ١٥

٥ الكتاب ص ١١٣ ، س ١١ .

٦ المخطوطة ص ٩٩ ، س ٩ .

٧ الكتاب ص ٢٥٨ ، س ٨

٨ المخطوطة ص ٢٢٦ ، س ٢ .

٩ الكتاب ص ٣٣١ ، س ٨ .

١٠ المخطوطة ص ٢٨٩ ، س ٨ .

١١ قارن بين الكتاب ص ١٠٤ س ٩ ، ص ٣٢٨ س ١ ، ٣٣١ س ١ ، والمخطوطة ص ٩٢ س ٧ ، ص ٢٨٧ س ٥ ، ص ٢٨٩ س ١١ على التتابع .

١٢ انظر الكتاب ص ١٦٢ ، وص ٢٥٥ .

١٣ انظر الكتاب ص ١٦٥ . ويُستثنى من ذلك ما نُسب له في ص ١٧٣ و ٣٩٣ .

إلى « [ابن] أبي عون » أحياناً[1] ، كما حذفه من فهرست أسماء الشعراء . ولعله نسي ما كان قد ذكره في المقدمة الانكليزية للكتاب من أن والد ابن ابي عون - وهو أبو عون أحمد ابن أبي النجم - كان « شاعراً وكاتباً شهيراً »[2] .

وأما ما يتعلق بالبند الرابع ، وهو الاختلاف في ما عُلّق به على الشواهدِ ، فقليل جداً ويكاد لا يتعدى تفسير بعض الكلمات الصعبة الذي تختص به المخطوطة أحياناً[3] ويختص به الكتاب أحياناً اخرى[4] .

* * *

ولعل اهم من جميع هذه الاختلافات والفروق ما يمكن أن يُستفاد منه في تصحيح ما ورد في كل من المخطوطة والكتاب من أخطاء . ولما كان تصحيح المخطوطة لا يعنينا بقدر ما يعنينا تصحيح الكتاب باعتبار انه الاثر المفروض تداوله ، فإننا نورد بعض الامثلة التي تُسهم فيها هذه المخطوطة في تصحيح بعض أخطاء الكتاب :

١ - جاء في الكتاب[5] :

« وأفعــوانٍ حَسُّــهُ كالمبردِ في قدر شبــرين كســاقِ المَقْعَدِ »

وهو في المخطوطة[6] :

« وأفعــوان مَسُّــهُ كالمبردِ في قدر شبــرين كســاقِ المُقْعَدِ »

ولعل خطأ الكتاب هنا هو خطأ مطبعي .

٢ - وفي الكتاب[7] : « وقال آخر في سحابة :

جــاءت تُهــادي مُشرفٌ ذراها تجَــرُّ أولاهــا على أخراها »

وهو في المخطوطة[8] :

١ انظر الكتاب ص ١٦٣ س ٨ ، وص ١٨٠ س ٦ .
٢ المقدمة الانكليزية للكتاب ص XIX .
٣ انظر المخطوطة ص ٩١ س ٧ ، وص ٢٦١ س ٩ وقابل ذلك بصفحة ١٠٣ س ١٠ ، وص ٣٠٠ س ٥ من الكتاب على التوالي ، على سبيل المثال .
٤ انظر الكتاب ص ٣٨٤ س ١٠ وقارن ذلك بصفحة ٣٢٢ س ١٧ .
٥ ص ٥٤ .
٦ ص ٥٠ .
٧ ص ١٦٤ .
٨ ص ١٤٢ .

« جـاءت تَهـادَى مُشرفـاً ذُراها   تجـرُّ أولاهـا على أخراها »

٣ ـ وورد في الكتاب[١] :

« قال الناجم في العزيز : »

وهو في المخطوطة[٢] :

« قال ابو عثمان الناجم في الغرير : »

والغرير هنا بمعنى المغرور ، وهو ما تنطبق عليه قرينة النص الذي يليه .

٤ ـ وجاء في الكتاب[٣] :

« وقال ابن المعتز [في الثقلاء] :

يا رُبَّ يوم ظِلْـتُ أرعـى شمسَهُ   وكأنهـا في الجـوِّ دمعـةُ خائفِ
عاشرتُ فيه مَعـاشراً كانـوا قذىً   للعـين لا يُلقَـى بجفـنٍ طارفِ
كانـوا شتـاءً فيه إلاّ انني   من شمسه آجُـرُّ يومٍ صائفِ »

وعلّق المحقق على عجز البيت الاخير في الحاشية بما يلي :

« احريق م صالف » : في أ والتصحيح على هداية الاستاذ استوري » .

وجاء في المخطوطة تصحيحاً للبيت الاخير[٤] :

« كانـوا شتـاءً فيه إلاّ أنني   من شمسه بأحَـرِّ يومٍ صائفِ »

٥ ـ وجاء في الكتاب[٥] عن القلم :

« ضئيل الـرواءِ كثـير الغناءِ   من البحـر في المنصـب الاخضر
كمثـلِ أخـي العِشقِ في شخصِهِ   وفي لونـه من بنـي الاصفر
عليه كهيئـة متـن الشجا   عِ[٦] في دعصٍ[٧] محنـة [؟] أعفَر

١ ص ٢٩٤
٢ ص ٢٥٧ .
٣ ص ٢٩٧ .
٤ ص ٢٦٠ .
٥ ص ٣٠٤ .
٦ الشجاع . الحيَّة .
٧ الدعص : الكثيب من الرمل .

وورد البيت الثالث من هذه المقطوعة في المخطوطة[1] كما يلي ، وهو الصواب :

« عليه كهيئة مَرِّ الشجا ع في دعص محنية[2] أعفر

٦ ـ وجاء في الكتاب[3] :

« لو كنتَ من شيءٍ خلافَكَ لم تكن لتكون إلاَّ مِشْجَباً في مِشجَبِ
يا ليتَ لي من جلد وجهك رقعةً فأقُدُّ منها حافراً للأشجبِ »

وفي المخطوطة[4] :

« لو كنتَ من شيءٍ خلافك لم تكن لتكونَ إلا مشجباً في مشجب
يا ليت لي من جلد وجهك رقعةً فأقدُّ منها حافراً للأشهبِ »

٧ ـ وجاء في الكتاب[5] :

« لولا بُنيّات كزُغبِ القطا حنيني من بعضٍ إلى بعضٍ »

وفي المخطوطة[6] :

« لولا بنيات كزغب القطا حَنَّينَ من بعضٍ على بعضٍ

والغريب ان يغيرّ المحقق « على » إلى « إلى » ويذكر في الحاشية انها « على » أصلاً في المخطوطة « أ » التي اعتمدها اساساً لعمله .

٨ ـ وجاء في الكتاب[7] :

« قومٌ يُحلّون من مجدٍ ومن شرفٍ ومن غَناءٍ محلَّ البَيض واليَلَبِ
حلّوا محلّهما من كل جمجمةٍ دفعاً ونفعاً وإظلالاً على الرُّطَب »

وفي المخطوطة[8] :

« قومٌ يحلون من مجد ومن شرفٍ ومن غَناء محلَّ البَيض واليَلَبِ

١ ص ٢٦٥
٢ محنية الوادي ، منعرجهُ
٣ ص ٣١٢
٤ ص ٢٧٣
٥ ص ٣٤٢، وانظر الحماسة (شرح المرزوقي ٢٨٦) ففيه رواية اخرى
٦ ص ٣٠٠
٧ ص ٣٧٥ .
٨ ص ٣١٦ .

حلّوا محلّهما من كل جمجمةٍ دفعاً ونفعاً وإطلالاً على الرُّتبِ »

ومن الواضح ان لا معنى لعجز البيت الثاني كما ورد في الكتاب قياساً على ما تفرضه القرينة .

٩ ـ وجاء في الكتاب[١] :

« كأن جفني على الظلماء تعرضه على الحشيشة أطرافُ المقاريضِ
إن كان ليلي ليلاً لا انقضاء له فإن جفني لا يُثنى لتغميضِ »

وفي المخطوطة[٢] :

« كأن جنبي في الظلماء يَقرِضُهُ على الحَشِيَّات أطراف المقاريضِ
إن كان ليلي ليلاً[٣] لا انقضاء لهُ فإن حفني لا يُثنى لتغميضِ »

ولسنا بحاجة إلى القول بأن البيت الاول من نص الكتاب لا معنى له ، وأن المعنى لا يستقيم إلا بنظرة من المخطوطة .

١٠ ـ وفي الكتاب في وصف المطر والسحاب[٤] :

« الارض قد باكرت صَبوحاً تشربه من ندى السماءِ
غيثاً كدمع المشوق يَهمي سحًّا على الطَّلق والحماءِ
عن أسحَم ضحكه فروقٌ كالثغر يفترُّ عن لماءِ »

وفي المخطوطة[٥] :

« الارض قد باكرت صَبوحاً تشربه من يد السماءِ
غيثاً كدمع المشوق يهمي سحًّا على الطلق و الحماءِ[٦]
عن أسحم ضحكه بروقٌ كالثغر يفترُّ عن لَمَاءِ[٧] »

وهنا تظهر القرينة المعنوية أن « يد » و« بروق » في نص المخطوطة اصح من « ندى » و« فروق » في نص الكتاب .

١ ص ٣٩٣
٢ ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩
٣ وجدت في المخطوطة مرفوعة فاقتضى تصحيحها انظر المخطوطه ص ٣٢٩ س ١ .
٤ ص ١٦٢
٥ ص ١٤٠ .
٦ . ٧ في نهايتيهما جرم

١١ ـ وفي الكتاب من قول اعرابي في أولاده[١] :

« إن مراخـــاً من وراء الأحشرِ تركتُهـــم كبيرهـــم كالأصغر »

وفي المخطوطة[٢] :

« إن فراخـــاً من وراء الأحفر تركتُهـــم كبيرهـــم كالأصغر »

وكلتا الروايتين خطأ . وصوابها « الاحتر » او « الاحفر » وهما اسمان لمكانين .

* * *

هذا وقد يساعد الكتاب والمخطوطة معاً ـ على ما في كلٍ منهما من اخطاء ـ على الوصول إلى ما يُفترض أن تكون عليه حقيقة النص في الاصل . وعلى سبيل المثال نورد الشواهد التالية :

١ ـ جاء في الكتاب[٤] من مقطوعة للناجم :

« ياس أبـي الجهـم استمـع على مَهلْ ظرائفـــاً أهديتُهـــا على عجَلْ
من نُكتِ الشعـر الرصـين المُتَنَخَل يَغْرَقْــنَ في بحـر خِضَــمٌ لا وَشَل
يا شبـــه ماء البئـر برداً وثِقَل يا ليلـة الهجـران هجـران المَلَل

وجاء في المخطوطة[٥] :

« يابـن أبـي النجـــم تسمّـع في مَهَل طرائفـــاً أهديتهـــا على عَجَل
من نُكَت الشعـــر الرصـــين المُتنَخَل يُغرَقْــنَ من بحـر خِضَــمٌ لا وَشَل
يا شبــه ماء البئـر برداً وثقل يا ليلـة المهجـور هجـران المَلل »

وهنا نرجح ان يكون المقصود بهده المقطوعة هو « ابو الجهم » لا « ابـو النجـم » ، ذلك لأن « أبـا النجم » كنية جد أبي عون مؤلف الكتاب والمقطوعة في معرض الهجاء فلا يعقل أن يورد المؤلف هذه المقطوعة إن كانت في هجاء جده أو من يكنى بكنية جده ـ دون ايضاح ـ خشية الالتباس . « وتسمَّع »

١ ص ٣٤٣
٢ ص ٣٠٠
٣ البارعات ١٠ .
٤ ص ٢٩٢
٥ ص ٢٥٥

أصح من « استمع » هنا لأنّ الاولى متعدية والثانية لازمة إذ يقال « تسمَّع الشيء » و« استمعْ إليه » . وبقية ما في المخطوطة تبدو أصح من نظيرها في نص الكتاب .

٢ ـ جاء في الكتاب[١] :

« أرقــتُ كأنــي بتُّ ليلي على الجمر — أراعــي كرى بــين السِّماكين والنسر

ولِـمْ لا وخنــزيرٌ مَهــينٌ يهيُّنني — فيقضي على نومي[٢] وأُغضي على قسر »

وفي المخطوطة[٣] :

« أرقــتُ كأنــي بتُّ ليلي على الجمر — أراعــي كرى بــين السماكين والنسر

ولــولا وخنــزير مهــين يهيني — فيغضي على نومٍ وأغضي على قسر

ومن الواضح ان صواب البيت الثاني يقوم على الجمع بين الشطر الاول من الكتاب والشطر الثاني من المخطوطة .

٣ ـ وجاء في آخر المقطوعة السالفة من الكتاب البيتان التاليان[٤] :

« وقــد لقَّبــوه نهــر بوقٍ تعسفاً — وفي الوعـد أشبــاهٌ من البــوق والنهر

فلِلقــدُّ من طولٍ كنهــر مُعوَّجٍ — ولـلأنف منـه نغمـةُ البـوقِ في الكُفر »

ووردا في المخطوطة[٥] كما يلي :

« وقــد لقبــوه نهــر بوقٍ تعسفاً — وفي الوغــد اشبــاه من البــوق والنهر

ولِلقَــدُّ منــه طول نهــر مُعَرَّجٍ — ولـلأنف منه نغمـة البــوقِ في القَفْر »

ومن الواضح ان ربط البيت الثاني بالفاء ـ كما هو في الكتاب ـ أدعى إلى الصواب من ربطه بالـواو لصلة السببية بين هذا البيت والشطر الثاني من البيت الاول . غير ان من الواضح أيضاً ان الشطر الذي تتصدره الفاء في الكتاب لا يستقيم معناه . وإذا كان محقق الكتاب قد قصد إلى عقد تشبيه مباشر فأضاف كاف التشبيه إلى النص الاصلي في مخطوطته «أ» كما يشير في الحاشية ، فقد غاب عنه أن هذا التشبيه لا يستقيم إلا بتغيير لام الجر في « فلِلقِدّ » إلى لام ابتداء لتصبح الكلمة « فلَلقدُّ » ، ومن ثم تفسد المقابلة بين « فَلَلْقَدُّ » في الشطر الاول و « لِلأنف » في الشطر الثاني . هذا إلى أن النهر لا يكون في هذا الصدد « مُعوَّج » بل « مُعَرَّج » أي مُرتقٍ . أضف إلى ذلك ان « نغمة البوق في القَفر » اصح من « نغمته في الكُفر » التي لا معنى لها ، إلا ان تقرا « الكَفْر » ـ بفتح الكاف ـ بمعنى القرية .

١ ص ٣٢٨

٢ يذكر ناشر الكتاب انها « نوم » في مخطوطته «ا» ، وهذا يعزز صوابها في مخطوطنا

٣ ص ٢٨٧ .

٤ ص ٣٢٨ .

٥ ص ٢٨٧

٤ ـ وجاء في الكتاب[١] :

« ورميتـم جُرْحَ الفِـراقِ فؤادَهُ فالدمـعُ من أجفانـه يترقرقُ »

وفي المخطوطة[٢] :

« ومتيَّمٍ جَرَحَ الفِـراقُ فؤادهُ فالدمـعُ من أجفانـه يترق »

والحصيلة الصحيحة من النّصّين هي أن يؤخذ بالشطر الاول من المخطوطة والشطر الثاني من الكتاب فيصح البيت .

ومتيّم جرح الفـراقُ فؤادهُ فالـدمـعُ من اجفانـه يترقـرق

٥ ـ وجاء في الكتاب لابن المعتز يصف ديكا[٣] .

« وصـاحَ فوق الجـدار مُشْرِفـا كمثـل طـرفٍ[٤] عـلاه اسوارُ
ثم غـدا يسـئل الفـرات عن الـ ارراق منهـا ثغـرٌ ومنقـارُ
رافـعُ رأسٍ طوراً وحافضُهُ كأنمـا العُـرف منـه مِنشارُ

وهو في المخطوطة[٥] .

« وصـاحَ فوق الجـدار مشترفاً كمثـل طِرفٍ علاه أسوارُ
ثم عدا يبحـث التـراب عن الـ ارراق رجـلٌ منـه ومنقارُ
رافـعٌ رأسـاً طوراً وخافضُهُ كأنمـا العُـرف منـه مِنشارُ »

وهنا لا يُحتاج إلى كبير جهد لإقناع القارىء بصواب نص المخطوطة بالقياس إلى نظيره في الكتـاب باستثناء كلمة « رأساً » التي يقتضي جرها على الاضافة كما هي في نص الكتاب . وهذا يوجب بالطبع الاستغناء عن تنوين « رافع » والاستعاضة عنه بضمة .

٦ ـ جاء في الكتاب[٦] .

[إذا ما] بَلَغْـتُ والثـريا كأنها قلادةُ دُرٍّ سُلَّ عنهـا نظامُها »

١ ص ٣٠٣
٢ ص ٢٦٤ .
٣ ص ٣٢٤ .
٤ الطرف . الكريم من الخيل
٥ ص ٢٨٤
٦ ص ٤ .

وورد في المخطوطة[1] :

« أجزنـــا بقلـــبٍ والثـــريا كأنها قلائـــد دُرٍّ سُلَّ عنهـــا نظامها »

ويذكر محقق الكتاب انه وجد مكان ما بين معقوفتيه لفظة « اجدنا » في المخطوطة «أ» فغيرَّها كما يقتضي المعنى على حد زعمه . والظاهر ان الذي أغراه على هدا التغيير هو وجود بيتين سابقين لهذا البيت مباشرة احدهما لامرىء القيس والاخر لابن الطثرية يبدأ كل منهما بـ « إذا ما . . » . ونحن لا نرى مبرراً لهذا التغيير لعدم وجود شبه في الشكل بين المبدَل والمبدَل منه من جهة ، ولعدم وجود جواب للشرط في هذا البيت الذي وُجد منفردا ودون ان ينسب الى قائل قد تساعد معرفة شعره على العثور على جواب يعزز افتراض هذا الشرط .

أما « بلغت » فتبدو نابية دون مفعول به وفي ظني انه ان صحت رواية « بقلب » تكون الكلمة جمع قليب ، اى البئر ، والا فهي « بعلب » وهو الارض الغليظة واسم مكان في حد اليمامة .

أما فيما يختص بالاختلاف بين « قلادة » و « قلائد » في الشطر الثاني فنرجح صواب الاولى منهما ، فالثريّا ، وهي المشبه ، سبعة كواكب فقط ، ولذا فإن عددها ينسجم مع « قلادة » دون « قلائد » .

وعلى ذلك يكون معنى البيت مررنا بآبار في وقت كانت فيه الثريا تشبه قلادة تناثر درّها .

* * *

ويضيق المجال هنا عن إظهار جميع الاخطاء التي وردت في نصوص الكتاب . غير أنه بالاضافة إلى هذه الاخطاء النَّصيَّة هناك اخطاء منهجية تتصل بقواعد نشر المخطوطات من جهة عامة . فقد أضاف المحقّق الى متن الكتاب أبياتاً وجدها على حاشية المخطوطة « أ » . وما يكتب على حواشي المخطوطة عادة يكون من عمل الناسخ لا المؤلف . ويؤيد ما نذهب إليه هنا ان لا وجود لهذه الابيات في المخطوطة « ب »[2] ، ولا في المخطوطة التي بين أيدينا .

ومن اخطائه المنهجية ايضاً انه يتيح لنفسه العبث بالنص على هواه ، فقد اجاز لنفسه مثلاً ان يغيّر « عن » فيجعلها « من » في بيت البحتري[3] :

صنتني عن مَعَـاشـر لا يُسمَّى أوّلـوهـم إلاّ غَداة سِبابِ

اعتماداً على دوزي على حد قوله ، مع انه يقر بان الاصل فيها « عن » في مخطوطته « أ » . ومما يعزز هذه الاصالة ورودها « عـن » في ديوان البحتـري[4] وفي المخطوطـة التـي بـين أيدينـا . وليس هذا

١ ص ٦

٢ انظر حاشية الكتاب ص ١٤ و ١٥

٣ الكتاب ص ٣٣٥ ، وانظر المخطوطة ص ٢٩٢ .

٤ ج ٢ ، ص ١١٠ (ط. الجوائب ١٣٠١ هـ) .

الاستعمال غريباً عن البحتري نفسه فقد ورد في قصيدته التي يصف فيها إيوان كسرى :

صنت نفسي عما يدنس نفسي وترفعت عن جَدا كُل جَبسٍ

أضف إلى هذا انه قد يحرِّف بعض كلمات النص في سبيل الوصول إلى نص يفترضه ، وتكون النتيجة أن يضطرب النص بين يديه ويتعثر معناه ، فقد وجد نصاً للعلوي الكوفي في الفراق في المخطوطة «أ» على الشكل التالي :

ساعة البين انبرى فكأنما واصلت ساعات القيامة طولا

فأضاف « الـ » إلى ساعة ووضع البيت مشكولاً على الوجه التالي[1] :

الساعةَ البينُ انْبرَىَ فكأنمَّا واصلت ساعات القيامةِ طولا

ولو أبقى « ساعة » على ما وردت عليه في النص وامعن النظر طويلاً في شكل « انبرى » لوجد ان المعنى يستقيم لو وضع البيت على الشكل التالي :

يا ساعة البين أدبري فكأنما واصلت ساعات القيامة طولا

ولعل ضيق المجال في تصرفه في التحقيق ، ومن ثمَّ في وقوعه في كثير من الاخطاء ، ناحم عن رجوعه في تحقيقه إلى مخطوطة واحدة في معظم الكتاب . ولئن حاول التعويض عن هذا النقص بالرجوع إلى كثير من دواوين الشعر ومجموعاته المعروفة فإن ذلك قد لا يجدي في حال شعر الشعراء المغمورين الذين لم تنشر دواوينهم . كما قدمت .

والنتيجة انه قد تبين لنا بعد المقارنة والبحث ان في الكتاب اخطاء كثيرة تعين المخطوطة على تصحيح بعضٍ منها ، وتعين القرينة على تصحيح بعضٍ آخر ويبقى بعض ثالث يستعصي على كليهما ولا ينفع فيه غير الرجوع إلى مصادر الادب أحياناً وإلى الحدس والتأويل أحياناً أخرى .

فؤاد طرزي

١ الكتاب ص ٣٠٢ س ٦ .

مراجعات الكتب

Kamal S. Salibi, *Syria Under Islam: Empire on Trial 634-1097* (Caravan Books, Delmar, N.Y., 1977, pp. 193).

من أعسر الموضوعات التي قد يعالجها الباحث في التاريخ الاسلامي موضوع التأريخ لإقليم واحد من الأقاليم الكثيرة التي دخلت في ظل الإسلام مع الفتح العربي ، وذلك لأسباب عديدة ، أبرزها أن المصادر الأصلية الكبرى للتاريخ الإسلامي كتاريخ الطبري والبلاذري وابن الاثير لا تعنى بإقليم واحد دون سائر الأقاليم ، وإنما تؤرخ للدولة الإسلامية ككل ، وإذا اقتصرت على تاريخ إقليم واحد أو مدينة واحدة ، فإن ذلك التاريخ يكون في الغالبية العظمى من الأحوال مبنياً على تراجم الأشخاص الذين عاشوا في ذلك الإقليم أو تلك المدينة (كما هو الحال في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي وتاريخ أصفهان لأبي نُعَيْم الاصفهاني) ، وإذا انتحت ناحية التأريخ لدولة معينة من الدول الناشئة في إطار الدولة الإسلامية ، فإنها لا تعنى قط بالحدود الجغرافية الإقليمية ، وإنما يمتد اهتمامها الجغرافي بقدر امتداد سلطان الدولة المؤرخ لها (كما هو الحال بالنسبة لكتاب الباهر في الدولة الأتابكية لابن الاثير الجزري وكتاب اتعاظ الحُنَفا في أخبار الأئمة الفاطميين الخلفا للمقريزي) .من هنا يواجه المؤرخ مهمة شاقة مزدوجة إذا هو شاء أن يؤرخ لإقليم إسلامي واحد ، فهو من ناحية مضطر لأن يقوم « بعزل » الأخبار الواردة عن الإقليم الذي يهمه في كتب التاريخ العامة والخاصة معاً ، بعد قراءتها جميعها ، ثم هو من ناحية أخرى مضطر الى ان يكون على اطلاع واسع ووعي تام بما يجري في الدولة الإسلامية ـ وخارجها ـ من أحداث وتفاعلات وعوامل تؤثر في تاريخ الإقليم الذي يؤرخ له .

فإذا شاء المؤرخ أن يكتب تاريخ بلاد الشام بخاصة واجهته مشكلات أخرى ، أولها وأهمها أن العديد من المصادر الكبرى الأساسية لهذه البلاد ما زال مخطوطاً لم ينشر بعد ، وأكثره يقع في حجم كبير جداً،وأبرز مثال على ذلك كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر (الذي قد يجيء في ثلاثين مجلداً ، لم ينشر منها حتى اليوم سوى ثلاثة أجزاء ، ولم ينشر من تهذيبه سوى سبعة أجزاء) ثم بغية الطلب من تاريخ حلب لابن العديم (ويقع في عدة مجلدات كبيرة لم ينشر منها أي جزء حتى اليوم) . وثاني هذه الأسباب أن ما قد تمّ من دراسات في هذا الموضوع لا يسعف الدارس كثيراً ، فهو إما سجلّ حاشد للأحداث دون ذكر لمصادرها بوجه عام (كما هو الحال في كتاب خطط الشام لمحمد كرد علي) أو هو مؤلفات يسوقها الهوى (كما هو الحال في كتابات الأب لامنس اليسوعي) أو هو مؤلفات تختصّ بجماعات دينية بعينها نشأت وترعرعت في ديار الشام (كما هو الحال بالنسبة لتواريخ الموارنة) . وثالث هذه الأسباب أن تاريخ بلاد الشام كان حافلاً بالاحداث والاضطرابات والفتن الداخلية ، بسبب طبيعة تركيب المجتمع الشامي بشرياً ودينياً ، وكان معرضاً لقيام الدول والدويلات وسقوطها بسبب موقع الشام الاستراتيجي بين شرق الدولة

الإسلامية وغربها . وفي هذا كله قد يكون وضع الشام مشابهاً لوضع العراق في التاريخ الإسلامي ، غير أن ما يزيد من صعوبة دراسة تاريخ الشام أن الشام لفترة طويلة من تاريخه ـ من دون العراق ـ كان من الثغور الإسلامية ، نظراً لوقوعه على الحدود الشمالية للدولة الإسلامية ، وأن الشام لم ينل من اهتمام المؤرخين ـ وخاصة القدماء منهم ـ ما ناله العراق من الاهتمام ، ومن ثَمَّ ندرة الاخبار عن الشام مقابل كثرتها عن العراق في المؤلفات التاريخية الإسلامية . فإذا أضفنا إلى هذا كله قصور المصادر التاريخية الإسلامية ـ وكذلك الدراسات التاريخية الحديثة ـ عن إمداد المؤرخ الحديث بالمعلومات المباشرة عن الاوضاع الاقتصادية المؤثرة في توجيه سير التاريخ ، عرفنا كم هو شاق عمل المؤرخ الإسلامي الحديث .

من هنا كان إقدام الصديق الكريم والمؤرخ البحاثة الدكتور كمال الصليبي على كتابة تاريخ الشام في ظل الإسلام ـ وباللغة الانجليزية ايضاً ـ عملاً كبيراً جريئاً في آن معاً ، اقتضته الحاجة الماسّة إلى مثله في مكتبة الدراسات التاريخية الإسلامية الحديثة . ولقد استطاع الدكتور الصليبي ، بوعيه العميق لمشكلات التأريخ لبلاد الشام ، ان يتجاوز بحقّ العديد منها ، وان يطالعنا بدراسة قيمة عميقة متأنية جادّة لهذا التاريخ منذ الفتح العربي وحتى ظهور طلائع الفرنجة (الصليبيين) على الحدود الشمالية لبلاد الشام .

والحقيقة أن مَن يقرأ عناوين الفصول الكبيرة في كتاب الدكتور الصليبي يدرك على الفور أنه بإزاء مؤرخ قد استوعب المادة التي اطلع عليها استيعابا تاماً ، وتكوّن لديه من جرّاء ذلك تصوّر خاص متكامل للمسار الذي اتخذه تاريخ الشام الإسلامي ، تصور مستقل تمام الاستقلال عن التصور «الكلاسيكي» الترتيبي الجامد الذي توحي به المصادر لأول وهلة . فالفترة الأموية في هذا الكتاب لا تحمل عنوان « الفترة الاموية » مثلاً وانما عنوانها Elusive Dominion اي السلطان الهارب ، والفترة العباسية الأولى أيضاً ليس للعباسيين فيها ذكر ولا نصيب وإنما عنوانها « القبلية في الصعود » (Tribalism Ascendant) ، والحال بالنسبة للفترة الفاطمية قد يختلف في الظاهر عما سبقها من فترات ولكن تسميتها بالمغامرة الفاطمية (The Fatimid Adventure) تحمل في طياتها تصوراً خاصاً لتلك الفترة ، وكذلك هي الحال بالنسبة للفترة السلجوقية التالية ، وعنوانها لديه The Seljuk Interlude أي الفاصل السلجوقي ، اما الفصل الاخير ، وهو يشمل الفترة الأخيرة من سلطان السلجوقية الفاطمية العباسية معاً قبيل الاقتحام الفرنجي (الصليبي) ، فإن عنوانه : الامبراطورية في الميزان (Empire on Trial) ، وهذا العنوان شديد الدلالة على تصوّر المؤرخ لهذه الفترة من حيث كونها في حالة متردية تحتاج معها الى «منقذ» يشير الكاتب الى أن مجيئه كان ضرورياً ، وكان ذلك المنقذ الدولة السُّنية المجسدة لآمال الاكثرية السكانية ، الجامعة للعناصر العربية والتركية والكردية ، والحاشدة تحت لوائها كلاً من المدينة والريف ـ دولة الأيوبيين .

أقول : إن القارىء عندما يواجه بمثل هذه العناوين يدرك أن كاتبها صاحب تصور خاص لتاريخ الشام وليس صاحب « معرفة تاريخية » وحسب بهذا التاريخ ، إنه صاحب موقف تاريخي ، قد يوافقه القارىء عليه وقد يخالفه ، إلا أنه لا شك يحترم ذلك الموقف ويقدره.

ولقد وضع المؤلف في يد القارىء مفتاحاً لتصوره عندما جعل الفصل الاول من الكتاب ، وهو بعنوان الأرض الوعرة وأهلها (The Rugged Land and its People) ، مخصصاً لدراسة جغرافية بلاد الشام وطوبوغرافيتها ومناخها وزراعتها وتجارتها ومدنها والتركيب البشري لسكانها : عِرْقياً ودينياً

واجتماعياً ومهنياً وطبائعياً ، كما عرض بشيء من الإيجاز لجانب من تاريخها قبل الفتح العربي ، وأرفق بذلك كلــه مجموعة من الخرائط الواضحة الدقيقة . وكان بذلك يقول للقارىء : إن تاريخ الشام في ظل الإسلام كما أراه كان من المحتم أن يخضع لهذه العوامل السابقة للفتح الاسلامي ، وإن كل ما طرأ على الشام من متغيّرات بعدذلك الفتح لا يمكن أن يُرى رؤ ية صحيحة إذالم ينظر إليه بمنظور تلك العوامل شبه الثابتة . ولقد كان المؤلف متسقاً مع موقفه في تاريخه فيما يلي الفصل الأول ، فكان يرى الأحداث دائماً إما من خلال تقسيم الأرض الشامية إلى خط ساحلي فخط جبلي فأرض سهلة فبادية في الأطراف ، وإما من خلال الصراع بين المدينة والريف ، والريف والبادية ، والبادية والمدينة ، وإما من خلال المواجهة بين البدو والمزارعين ، والبدو وسكان المدن ، وإما من خلال علوّ شأن المدن الداخلية على حساب المدن الساحلية ، أو العكس ، بحسب الخط التجاري الذي تكون له اليد العليا في فترة معينة من الفترات دون غيرها ، تبعاً للدولة المسيطرة ومكان مركزها الاساسي . كذلك كان يفسر الثورات والفتن إما على أساس الانتماء الديني (إسلام ـ نصرانية ـ يهودية) أو الطائفي (سنّة ـ شيعة جعفرية ـ اسماعيلية ـ دروز ـ نصيرية ـ قرامطة) أو على أساس توزيع الثروات (استغناء ـ حاجة) ، دون أن يغفل عن العوامل الخارجية التي ترجح عاملاً على عامل ، اد يكون للدول غير الإسلامية الحدودية والدول الإسلامية المتناحرة مصلحة معينة في اذكاء نار الفتنة وتحريض فريق من الناس ضد غيره من الفرقاء ،هذا دون ان يغفل أن المآرب والأهواء الشخصية الذاتية التي وجهت كبار الشخصيات في تاريخ الشام كانت ذات أثر هام في تكوين ذلك التاريخ ، ولهذا جعلها عنصراً مشاركاً في مجال الحركة التاريخية .

فالفتح العربي في نظر المؤلف كان قبل كل شيء نتيجة طبيعية لقيام الردّة في الجزيرة العربية ، إذ أدركت الدولة أنها لا تستطيع الاستمرار في تحطيم قوى البداوة بالطريق العسكري ، فتركت لها المجال لتقوم بغزواتها خارج حدود الأمة ، في الشام والعراق ، حيث الموارد البشرية جيدة فاعلة في مصلحة الامة . فلما اتسع نطاق تلك الغزوات ، أخذت الدولة على عاتقها القيام بتنظيمها وتحويلها إلى فتح (ص : ١٩) . وهكذا كان الفتح أشبه بالانفجار السكاني القبلي الذي لم تسمح له طبيعة الفتح بأن يتحوّل إلى توطّـن امتزاجي يمحي فيه الطابع القبلي . فظلت الروح القبلية مسيطرة في الفترة الاموية ، وظلت العصبية القبلية التي تثور بين كلب (يمن) وقيس من أكبر ظواهر هذه الفترة ، وحيث أن الأموية كانوا مضطرين إلى الاستعانة بالقبائل في الفتوح وغيرها ، فإن استقواء هذه العصبية إلى حد عدم التمكن من إرضائها كان أحد الأسباب الكبرى التي أدت إلى سقوط الدولة الأموية (ص : ٣٣) . كذلك يرى المؤلف أن من اسباب تمكنّ الدولة العباسية من التغلب على الاموية ظهــور فـارس مركزاً أساسياً ضخماً للطاقة البشرية (ص : ٣٣) ، ويرى أن اضمحلال المدن الساحلية في الفترتين الاموية والعباسية الاولى يعود إلى ان مراكز الدولة الاساسية كانت مدناً داخلية، لا مدناً ساحلية (دمشق ، بغداد) فأثّر هذا على خطوط سير التجارة ، وهذا أمر أسهم في تقوية ظهور الولايات الشرقية مراكز هامة للتبادل التجاري مع البلاد المفتوحة أولاً ، ولم يعد للدول الساحلية مجدها إلا على أثر قيام الدولة الفاطمية بمصر ، وتشجيعها للتجارة البحرية ، وخاصة بعد نشاط الدول الأوروبية كالبندقية وجنوة في النهضة بتجارة البحر المتوسط (ص : ١٢٢) ولهذا كان من الممكن ان تنال الدول الساحلية (مثل طرابلس وبيروت وصيدا وصور) شيئاً من الاستقلال والازدهار بعد هذا التطور لا قبله .

ويرى المؤلف أن الثورات والفتن الداخلية في الشام نشأت إما بدافع ديني (كما هو الحال في ثورة بندار المسيحية في جبل لبنان) أو بحافز من تذمر المزارعين والفلاحين من إهمال الدولة لشؤون الريف (كما في ثورة أبي حرب) او بدافع من الانتماءات الطائفية المتعددة داخل الأمة الإسلامية (كما في ثورة محمد السلمي الخارجي) . وقد كان بعض هذه الثورات ينشأ نشوءاً تلقائياً، كما في حال الفتن التي تثار باسم السفياني تعبيراً عن تعلق أهل الشام بالأموية ، وكراهيتهم للعباسية ، كما تم بعضها بتحريض خارجي (كما في احداث شمال الشام زمن الحاكم بأمر الله الفاطمي التي دعمها الروم ، مستعينين بالنصارى ، او حركة دغفل وحسان ابنَيْ الجرّاح التي دعمها القرامطة ، يعاونهم على ذلك بدو طيء ممن استوطن القسم الجنوبي من ديار الشام) .

ولقد كانت نشأة الدولة السلجوقية ذات أثر كبير في العالم الاسلامي ، إلا أن أهم آثارها في نظر المؤلف كان سكانياً ، إذ إنه أدى إلى تضايق العرب من قبيلة كلاب القيسية بوجه خاص من البدو والمزارعين في العراق والجزيرة الفراتية وتخوّفهم من استيلاء السلطان الجديد على أراضيهم ، ففرّوا في هجرات واسعة إلى ديار الشام وخاصة الى منطقة حلب (ص : ٤٤)، ولما أصبح هؤلاء يشكلّون خطراً على الدولة المرداسية القائمة بحلب آنذاك ، قامت هذه الدولة بالاستعانة بالتركمان لاجل كبح جماحهم ، فأعانهم التركمان بجيوشهم ، وبذلك دخل التركمان عنصراً جديداً في التكوين البشري السكاني في ديار الشام (ص : ١١٦) ، وكان هذا من اهم العوامل التي عليها سيستقرأ تاريخ تلك المنطقة من بعد . كذلك كان احتلال مصر من قبل الفاطميين المتمركزين بأفريقية في اول الامر ، والخلاف بين الفاطمية والقرامطة على الإمامة ـ رغم ان كلا الفريقين من الشيعة الاسماعيلية ، مع اعتماد الدولة الاولى على نظام محكم راقٍ مدني واعتماد الثانية على نظام بدوي فوضوي بسيط ـ من العوامل التي جعلت الشام مسرحاً للمد والجزر بين مطامع القوتين ، وحمل في طياته مقدرات تطور تاريخ تلك البلاد . ولما تمكن الفاطميون من بسط سلطانهم على اجزاء كبيرة من الشام مباشرة أو بواسطة الدويلات المحلية ، اصبحوا يمثلون « المؤسسة الثابتة » ، فكان أن انضم إلى القرامطة اعدائهم كل من كان يرى العداوة لتلك المؤسسة .

من هذه الامثلة يمكن للمرء ان يتصور كيف عالج الدكتور كمال الصليبي تاريخ الشام ، وذلك يدل على المستوى العظيم الذي يمكن ان يبلغه التاريخ اذا اجتمع في المؤرخ المعرفة الدقيقة بالاحداث والقدرة الجيدة على استخدام أحدث الأساليب في علم التاريخ ، تلك الأساليب القائمة على تفسير الأحداث ـ لا سردها ـ على ضوء مختلف العوامل الفاعلة فيها ، وخاصة منها العوامل الاقتصادية والأخرى البشرية . ولقد كان وضوح المنهج والنظر في ذهن الدكتور الصليبي كفيلاً بتوضيح الصورة العامة لهذا التاريخ ، كما أنه منح تاريخه للشام سلاسة عجيبة حقاً ، حتى انه كان ينتقل بين الأحداث بلباقة فذة ، ويوردها ، رغم تشابكها الشديد ، إيراداً مسترسلاً ، بأسلوب انجليزي جميل رائق يكاد يُنسي القارىء ذلك التشابك .

ورغم ذلك كله ، فقد جاء في كتاب الدكتور الصليبي عدد من الهنات ، أودّ أن أنبه إليها هنا ، لا تقليلاً من قيمة الكتاب قط ، وإنما رغبة في أن تكون ذات فائدة ـ وإن قليلة ـ فيما يلي من أعمال الدكتور

الصليبي لتاريخ الشام ، وهذا أمر أراني أتطلع إلى تحقيقه على يد الدكتور الصليبي بشكل خاص ، لما قد بيّنه كتابه الأول الذي بين أيدينا من اهتمام وكفاية لديه في معالجة هذا الموضوع .

فمن الناحية الأولى أراني اختلف في الرأي مع الدكتور الصليبي في اعتماد التأريخ لتاريخ بلاد الشام في ظل الاسلام بالتاريخ الميلادي من دون التاريخ الهجري ، لأن اعتماد التاريخ الميلادي يقطع صلة هذا التاريخ بالمصادر التي تستقى منها المعلومات عنه ، ويُخرج أحداثه من الإطار الإسلامي الذي تنتمي إليه إلى إطار آخر غريب عنها ، ويجعل من غير الممكن للقارىء أن يرجع بيسر إلى المصادر الأصلية إن هو شاء أن يطلع على تفصيلات حادثة معينة أو أن يدرس القرائن التاريخية الكبرى المحيطة بحادثة غيرها . فإذا كان الدكتور الصليبي يعتقد أنه بكتابه هذا إنما يتوجه الى القارىء الأجنبي بالدرجة الاولى (إذ الكتاب مكتوب باللغة الانجليزية) فإنني أقول إن الكتاب موجه للقارىء العربي مثلما هو موجه للقارىء الأجنبي ، بل إن فائدته للقارىء العربي أكثر بكثير من فائدته للقارىء الأجنبي ، لسبب بسيط وهو أنه ليس هناك في مكتبة الدراسات التاريخية الإسلامية الحديثة ما يقوم مقامه ، وعدد العرب الذين يودون الاطلاع على تاريخ الشام ـ تاريخهم ـ أكبر بكثير من عدد الأجانب الذين يودون الاطلاع عليه . ولهذا اقول : حبذا لو أدرج المؤلف التاريخين معاً في كتابه ، أو زوده بجدول مقارن للسنوات .

من الناحية الثانية لا بد من القول إن المؤلف اعتمد على عدد محدود جداً من المصادر الأصلية لا يتجاوز سبعة عشر مصدراً ، وهذا الأمر له خطورته ، نظراً لأننا بإزاء عمل يؤرخ لحوالي خمسة قرون من تاريخ إقليم من أهم اقاليم الدولة الإسلامية ، وتلك فترة غير قصيرة من الناحية الزمنية . وإنما يدفعني إلى هذا القول لا الرغبة في أن يكون الكتاب أكبر حجماً ، فالحجم لا يزيد في قيمة الدراسات ولا ينقص منها بالضرورة ، ولكن لأنه بدا لي أن الاطلاع على مزيد من المصادر الضرورية كان من الممكن أن يؤثر في التصور العام الشامل لتطور تاريخ الشام ، ذلك التصور الذي التزمه الدكتور الصليبي وحرص عليه حرصاً شديداً . ولنأخذ نماذج على ذلك .

(أ) إن مما يهم المؤلف التأليف السكاني لبلاد الشام، وخاصة العنصر القبلي منه فيها ، وقد أحسن الحديث حقاً عن هذا العنصر في تاريخه بشكل عام ، إلا أنه لم يبين لنا بوضوح كيف صار توزيع القبائل إلى ما صار عليه في الشام بعد الفتح العربي . إن هذا الأمر كان ممكنا تداركه لو عنيَ المؤلف أكثر بالاطلاع على مصادر الفتوح التي بينت حركة الفتح وتوزع العناصر القبلية فيها وكيفية استقرارها وتوزعها بعد الفتح في ديار الشام ، ليس فقط من المصادر المتخصصة بالفتوح وإنما أيضاً من كتب التواريخ العامة الكبرى ، وبينها ما أهمل المؤلف الرجوع إليه، مثل كتاب أنساب الاشراف للبلاذري (في شقّيه المطبوع والمخطوط) ، وفي كتب الفقه المبكرة جداً ، مثل كتاب السير الكبير لمحمد بن يوسف الشيباني ، الفقيه الحنفي .

(ب) يتحدث المؤلف بعبارات تكاد تبلغ مرحلة الحسم عن تدهور المدن الساحلية في الفترة الأموية ، ولكني لا ادري لماذا لم يلتفت إلى بروز مدينة الرملة التي أصبحت مصراً (مركزاً عسكرياً) شأنها شأن الكوفة والبصرة ، ومن ثم تمكنت من أن تقوم بدور رائد أساسي في تحرك التاريخ الأموي ،

والتاريخ الذي يليه أيضاً . كذلك فإن الدولة الاموية كان لها أسطول بحري ـ وإن محدود ـ وقد قام بغزوات إلى قبرص وأرواد والقسطنطينية ، وكانت مراكبه تصنع وتنطلق من غير مكان ، من بينها طرابلس الشام . ترى هل نستطيع ان نقول هنا أيضاً إن هذا يفسر لماذا استطاعت طرابلس فيما بعد ان تكون مدينة ذات شخصية مستقلة في التاريخ التالي لبلاد الشام ؟

(ج) يجعل المؤلف سوء الادارة في العصر الأموي واحداً من أسباب سقوطها . ولكن اين شواهد على ذلك ؟ تلك شواهد يجدها المرء بكثرة ليس وحسب في كتب التاريخ العامة وكتب الفتوح وإنما يجده أيضاً في أوائل ما أُلف من كتب الخراج في الإسلام ، ككتاب الخراج لأبي يوسف ، الفقيه الحنفي .

(د) وفي كتاب أبي يوسف أيضاً معلومات جيدة عن وضع أهل الذمة في الإسلام بعد الفتح ، وأهل الذمة ـ وخاصة النصارى ـ كانوا عنصراً أساسياً ـ وضرورياً ـ في تصور المؤلف لمسار تاريخ الشام ، وهو لا يذكر تنسيقهم لتحركهم إلا ابتداءً من القرن الرابع/ العاشر مع الروم في الحدود الشمالية للشام . وذكر هذا التنسيق ابتداء من هذا القرن يبدو مفاجئاً للقارىء إذ قد يتساءل : وماذا كان حالهم قبل ذلك ، ألم يكن الروم على وعي بأهميتهم أداة في يدهم قبل ذلك ؟ والجواب على ذلك موجود في المصادر التي تنبئ بهذا التنسيق المستمر مع الانباط والجراجمة والمردة منذ خلافة عبد الملك بن مروان ، أي بعد خمس وعشرين سنة فقط من قيام الدولة الأموية ، وذلك مذكور في تاريخ ابن عساكر الذي يحتوي معيناً من المعلومات عن الشام لا يدانيه فيها أي مصدر آخر ، وفي رأيي أن الاطلاع عليه ضروري لأي تاريخ للشام قبل القرن السابع/ الثالث عشر .

(هـ) ففي هذا التاريخ مثلا خبر ضاف عن حادثة عبد الله بن الحارث الشامي الذي ادعى النبوة بالشام وجمع الأتباع حوله زمن عبد الملك بن مروان ، فقتله عبد الملك وصلبه . وهذا خبر هام إذ المعروف أن حركات «المتنبئين» ومن أشبههم نشأت في العراق، فهل كانت الشام أيضاً مسرحاً لتلك الحركات ؟ وهل من علاقة بين الحركات الشامية والأخرى العراقية ؟ وهل كانت تلك الحركات ذات لون شيعي ؟ تلك أسئلة ربما كان من الممكن إيجاد الاجوبة عليها من استقراء مثل هذه الأخبار المتفرقة ، فإنها تجعلنا أمتن في تعيينا لبعض الظواهر ، ومنها زمن استقرار الشيعة في جبل عامل من الشام وتلك مسألة وقف المؤلف امامها وقفة تخمينية .

(و) وقد كنت أتمنى أن يستعين الدكتور الصليبي بالمصادر المعنية بالتراجم والفِرَق ليعطي كتابه بُعد جديداً لم يتوقف عنده توقفاً كافياً ، وخاصة في الفترات الأولى ، نظراً لأن غير حركة دينية ارتبطت في نشأتها الأولى بالشام ، ومنها حركة القائلين بالقدر الممهدين لحركة المعتزلة ، فإن أول مَن حَرّكها غيلان الدمشقي الذي قتله عبد الملك بن مروان وصلبه . كذلك كان بعض الفرق الدينية الاسلامية متصلا اتصالاً مباشراً بالحركات السياسية ، ومنها بشكل خاص فرقة المرجئة التي سندتها الاموية سياسياً تقوية لموقفهم ازاء الشيعة والخوارج ، وان واحدا من اوائل القائلين بالارجاء هو الحسن بن محمد ابن الحنفية حفيد علي بن ابي طالب ، وقد نزل بالشام فترة ، وترجم له ابن عساكر ، وكتابه الصغير في الارجاء صدر مؤخراً عن المعهد الالماني للدراسات الشرقية في بيروت . كذلك لا ننسَ رسالة موثقة النسبة الى الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية ، وهذا موقف هام جدير بأن نتوقف عنده لصدوره ع

مركز الخلافة في الشام . وللتذكير فقط اذكر هنا دور القدرية في التحريض والثورة على الخليفة الوليد بن يزيد في اواخر الدولة الاموية سنة ١٢٦ .

(ز) من هنا كان التأريخ للحركة الدينية جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الشام ، وفي هذه الحركة تدخل الحركة العلمية الاسلامية المبكرة هناك ، بما في ذلك الفقه والحديث ، وهي حركة هامة كان لا بد من تحليلها خصوصاً في الفترة الاموية . فالاوزاعي ومكحول وابن شهاب الزهري لم يكونوا منظّرين في الفقه والرواية وحسب وانما كانوا يتدخلون في الامور العملية ويتجرؤون على الجهر بآرائهم في تصرف الخليفة والولاة امام الخليفة نفسه ، وقد استشهد الدكتور الصليبي نفسه بفتوى للاوزاعي ارسل بها الى الخليفة على اثر الايذاء العام لبعض النصارى في منطقة بعلبك عقاباً لهم على فتنتهم ، اذ قال له ان البريء لا يجوز ان يؤخذ بجناية المذنب (ص : ٣٦) .

(حـ) ولا ننسَ ايضا انه انما كان في الدولة الاموية ارساء قواعد الادارة الشرعية الاسلامية ، فكان فيها انشاء منصب القاضي والقاصّ وعامل السوق وكذلك تأسيس الاوقاف . واخبار هؤلاء منثورة في كتب الادب والفقه الإسلامي وربما كان استخراج المعلومات عنهم امراً غير يسير ، الا انه مهم .

(ط) وفي هذه المصادر نفسها مع كتب التاريخ يجد الدارس الأخبار عن التعريب . ولم يتوقف الدكتور الصليبي عنده الا وقفة قصيرة جداً (ص: ٢٧) بينما هو ذو اهمية بالغة في تصور تاريخ الشام حتى من الناحية البشرية وعلاقتها بالدولة ، اذ لم يعد من لا يعرف العربية بقادر على ان يحتل وظيفة الكاتب في عاصمة الدولة ، وهذا اثّر على وضع النصارى المثقفين منذ عهد عبد الملك ـ إذا تركنا جانباً أثره على نشأة النثر الفنّي عند العرب واثره على بدء الترجمة عن اليونانية والفارسية في الشام في عهد هشام بن عبد الملك ومن وليه من الخلفاء .

قلة المصادر اذن اثرت كثيراً في التصور الذي بنى الدكتور صليبي كتابه عليه ، وقد كان ذلك بخاصة في فترة الفتح والفترة الاموية ، ولم تستغرق من متن الكتاب كله (ويقع في ١٦٧ صفحة) سوى ١٥ صفحة (ص : ١٨ ـ ٣٣) فكان المرور عليها سريعاً ،وحيث كان المؤلف مصيباً مائة بالمائة (كما هو الامر في مسألة النزاع بين قيس ويمن) كان كتابه خالياً من النماذج او يكاد ، بينما المصادر تفيض بالامثلة على هذا الموضوع ، وكانت تتلبس بهذا النزاع حتى قضايا الخلافة والامارة نفسها ، وتلك قضايا لم يقف المؤلف عندها رغم انها قضايا محض سياسية ؛ فالتكتل القبلي كان ذا دور هام في مرج راهط وفي ثورة ابن الزبير. ومن ثم يبدو لي ان كتاب الدكتور الصليبي لم يبرز الدور السياسي التاريخي لدمشق في الفترة الاموية ، وعلى هذا فقد لا اوافقه على العنوان الذي اختاره لهذه الفترة : « فترة السلطان الهارب » .

اما في الفترة التالية للفترة الاموية ، وخاصة بعد فترة المتوكل فان المؤلف يصبح اكثر عناية بالدقة والشمول في تأريخه ، وذلك راجع الى استخدامه للمصادر على نحو افضل وأشمل ، وفي طليعتها زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم وذيل تاريخ دمشق لابن القلانسي والاعلاق الخطيرة لابن شداد . ولكن المصدر الذي أراه هاماً في هذا المقام هو بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم ، فان هذا الكتاب مصدر اساسي لتاريخ القسم الشمالي من ديار الشام ، وعذر المؤلف ان الكتاب ما زال مخطوطاً عسر المنال

على الدارس . فلعل هذا الوضع لهذا الكتاب يحفز الدكتور الصليبي على الاهتمام بنشره حتى يفيد الدارسون منه في المستقبل .

كذلك اود ان اشير الى مصدر اخر هام للقرن الخامس/ الحادي عشر وهو رحلة ناصر خسرو، ففيها معلومات في غاية الاهمية والتفصيل الوصفي لحلب ومعرة النعمان وطرابلس وبيروت وصيدا وصور وعكا والقدس والخليل والرملة من ديار الشام ، ومنها نستطيع ان نحدد شخصية هامة من شخصيات صور ، تحيرّ امامها المؤلف بعض الشيء ، وهي شخصية ابن ابي عقيل صاحب صور ، وقد جعله المؤلف شيعياً ، اثنا عشرياً على الارجح ، بينما يفيدنا نص ناصر خسرو (ص : ٥٠) ان الرجل كان سنّياً رغم ان سكان صور كان معظمهم من الشيعة . وربما كان حديثه عن طرابلس اكثر القطع حفولاً بالمعلومات الاقتصادية والتجارية والصناعية والسكانية البشرية والدينية والعمرانية أيضاً (ص : ٥٠) وذلك عندما كانت طرابلس تابعة للفاطميين .

وبعد ، فانني ارجو ان يتسع صدر الدكتور الصليبي لبعض الملاحظات الجزئية على بعض ما ورد في كتابه :

(١) ارى ان الاستشهاد الذي اورده المؤلف (ص : ٢٠) من كتاب صالح بن يحيى « تاريخ بيروت » لتبيان تدهور حال بيروت يشكو من علتين : الاولى انه بعيد عن العصر المؤرِّخ له بثمانية قرون ، كما يقول هو نفسه ، والثانية انه لا يفيد التدليل على التدهور في بيروت بقدر ما يصف جمال ابنيتها الرومانية القديمة كما كانت قبل الاسلام ، ولعل نص صالح بن يحيى جدير بان يقارن بما اورده ناصر خسرو عن بيروت قبل ذلك ببضعة قرون (ص : ٥٠) .

(٢) قال المؤلف (ص : ٣١ - ٣٢) ان الأنصار كانوا يرون ان تكون الخلافة غير محصورة بقريش ، ومن ثمّ يمكن اعتبارهم ممهّدين لموقف الخوارج في اعتبار الخلافة حقاً لكل مسلم . هذا القول فيما اراه ربما دخل في حيز التعميم . فالانصار كما يقول المؤلف مالوا الى عليّ ابن ابي طالب دون ابي بكر الصديق ، واذا قبلنا هذا الحكم كان لا بد من القول ان علياً لم يكن قرشياً وحسب وانما هو ابن عم الرسول ايضاً . كذلك يتألف الانصار اساساً من الاوس والخزرج ، اي انهم من القبائل اليمنية التي سكنت الحاضرة ، ومن المعلوم ان الخوارج كانوا بدواً في اكثريتهم العددية وانتماءاتهم السياسية والعسكرية ، اذا صح التعبير ، فكيف يكونون في كفة وارثة للأنصار ؟

(٣) نص المؤلف (ص : ٣٨) على تزايد انتشار التشيع في المناطق الريفية وخاصة جبل عامل زمن المتوكل وعلق على ذلك في الحاشية ٢٣ بان هذا يوافق قول الاستاذ محسن الامين ان التشيع انتشر هناك في اوائل القرن الثاني . ولكن هذا ليس صحيحاً لان المتوكل تولىّ الخلافة في اوائل القرن الثالث (سنة ٢٣٢) .

(٤) ص : ٤٥ بالنسبة لايمان بعض القرامطة بمحمد بن الحنفية مهدياً لهم او بابنه احمد : المسألة دقيقة وشديدة الابهام ، ويجب ان نكون منها على وعي بعدة امور : الاول ان ابن الحنفية كان قد توفي قبل قيام القرامطة بمائتي سنة تقريباً ، الثاني انه ليس هناك ابن لابن الحنفية باسم احمد ، الثالث ان صاحب كتاب زبدة الفكرة قال ان القرامطة توقعوا ان يكون مهديهم من يسمى محمد بن عبد الله بن محمد بن

الحنفية ، وهذا أيضاً شخص ليس له وجود تاريخي لان ابا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية توفي دو عقب . فما هي القضية هنا ، وما سبب قول القرامطة بمثل هذه الأقوال ؟ الواضح ان النصوص جميع تشير الى واحد او آخر من آل ابن الحنفية ، وقد يكون السبب لهذا نظرياً ان فرقة الكيسانية القائلة بمهد ابن الحنفية في القرن الاول الهجري/ السابع الميلادي هي اول فرقة قالت بالمهدية من بين فرق الشي كلها ، والسبب الثاني عملياً يتفرع في فرعين ، احدهما تاريخي، وهو ان الكيسانية بعد قيام الدول العباسية ذاب قسم كبير من افرادها في الفرق الشيعية الاخرى ، ومن بينها بخاصة الاسماعيلية لانتحائها مذهباً أميل الى التطرف ـ كالكيسانية المتأخرةـ وهؤلاء يمكن ان يكونوا حملوا معهم عناصر الولا لآل ابن الحنفية ، والثاني سياسي قد يكون له ارتباط باعلان الاسماعيلية في سلمية الشام عبيد الل (المهدي الفاطمي من بعد) اماماً ظاهراً اعطيت له الخلافة في افريقية سنة ٢٩٦ فيما بعد . ومعلوم فريق القرامطة الذي استمر في منطقة البحرين رفض الانصياع لعبيد الله المهدي وسلطانه وان الحرو توالت بين القرامطة والفاطمية في بلاد الشام ، كما بيّن ذلك الدكتور الصليبي بجلاء ممتاز ؛ فكأنما ك القرامطة بحاجة الى مهدي بديل مستور يؤكدون فيه ان الامامة ما تزال في دور الستر . هذا ومن الجد بالذكر ان القرامطة هؤلاء على الارجح هم المسؤولون عن ادعاء وجود قبر لمحمد بن الحنفية في جزي حارك قرب البحرين ، وربما كانوا هم الذين سنّوا الزيارة الى هذا القبر والنذر عنده كما ذكر الهروي كتاب الزيارات ، وقد ظلت هذه السنّة متبعة حتى القرن السادس الهجري واول السابع عندما ز ياقوت الحموي تلك الجزيرة .

(٥) قول المؤلف (ص ٤٦) عن النصيرية انهم استقروا بالشام في اواخر القرن التاسع (ا القرن الثالث الهجري واوائل القرن الرابع) امر مشكوك فيه ، لاننا نعرف ان داعية النصيرية الاكبر ب محمد بن نصير، وهو الحسين بن حمدان الخصيبي المتوفى سنة ٣٤٦ في ارجح الاقوال، سافر الى الشام و يلق تجاوباً هنالك ، فشتم الشام واهلها في أبيات يقول في احدها :

سئمت المقامَ بأرضِ الشآم   عليهم لعاين ربّ الأنام

(الباكورة السليمانية لسليمان افندي الاذني: ١٦)، وكذلك نرى ان احد اوائل كبار شعراء النصير وهو المنتجب العاني كان مركزه الجزيرة العراقية . فوصول النصيرية الى الشام يجب ان يكون بعد اواسط القرن الرابع/ العاشر . ترى هل يمكن تفسيره بشكله المنظم الواسع عن طريق الهجرا الجماعية الى منطقة شمال الشام مع تحرك السلاجقة ، تلك الهجرات التي منحها المؤلف بعداً دقيقاً عم في كتابه (ص ١٤٤) ؟ على ان النصيرية بحاجة الى تتبع ادق في تاريخ الشام ، وخاصة بالنس لعلاقتهم (ومجاورتهم في السكنى) للاسماعيلية طوال الوقت وللدروز جانباً من الوقت .

(٦) يقول المؤلف (ص ٥٥) ان التصوف اشتد بدمشق حتى طغى على الفقه ، ولا يورد شاه على ذلك القول ولا مصدراً ، ويبدو لي غريباً .

(٧) ص : ٥٥ الحاشية رقم ١ : لا بد من التنبه الى ان الفاطمية لم يكونوا هم الذين س انفسهم بهذا الاسم ، واسمهم في حقيقة الامر مشكلة ، بل ان التسمية «العبيدية» نفسها ـ نسبة الى عب

الله المهدي ـ مرفوضة لديهم لا لشيء الا لأن فيها تصغيراً (يشتمّ منه التحقير) واسم المهدي عندهم عبد الله لا عبيد الله . وقد سماهم ابن الاثير : الدولة العلوية . اما في كتاباتهم فالواضح انهم يرون في حركتهم « دعوة » لإقرار «الدولة » (كما في كتاب افتتاح الدعوة وابتداء الدولة للقاضي النعمان) فهل كانوا يعنون بالدولة : دولة بني هاشم الحقة ؟

(٨) ص : ٦١ ان القول بأن العبيدية ، اسست دولة بتونس قول تقريبي ، فان كلمة تونس تعبير حديث لا يفي بالمقصود ، وهو لا يعني في القديم غير مدينة تونس ، والمعلوم ان الدولة العبيدية تأسست فيما هو اليوم بلاد تونس وشرق الجزائر ايضا . من هنا كان اختيار التعبير القديم اي « افريقية » هو الاسلم والادق .

(٩) ص : ٨٨ اعتقد ان الحديث المستشهد به عن بيع النجش ومقالات الركب المنقول عن الحسن ابن مكحول لا يؤدي الى الاستنتاج بنهضة بيروت الاقتصادية . فان المحدثين قد يتحدثون خارج اطار الواقع الاقتصادي المعين ، فيعنون التعميم الشرعي لا مراعاة المناسبة الخاصة .

(١٠) ظاهرة « الاحداث » (ص : ٩٠ وصفحات اخرى) ظاهرة في غاية الاهمية ، وقد ابرز المؤلف دورها السياسي الاقتصادي في مختلف المدن الشامية ،الا أنّي ارى انه من احل تفهمها وتفسير نشأتها ـ بحاجة الى مقارنتها بالحركات المشابهة لها التي ظهرت بخاصة في العراق وغيره من الاقاليم الاسلامية تحت اسماء مختلفة مثل الشطّار والعيّارين والفتيان . فان هذه المجموعات كانت ذات نظام اخلاقي معين (قد تحيد عنه بطبيعة الحال) وقد اقترنت غير مرة ، وخاصة في الفترات المبكرة ، بحركات المعارضة ، وكانت لذلك اول الامر ذات لون شيعي .

(١١) ص : ١٠٢ القول ان التطرف نشأ خاصة لدى مهاجري الاسماعيلية الى القاهرة سليم الى حد وحسب ، لاننا نعرف من دراسات ستيرن ان اوائل التطرف الشديد لدى الاسماعيلية ظهر في الجزائر الشرقية البعيدة (والجزائر بالتعبير الاسماعيلي هي الاقاليم الاثنا عشر التي تنقسم اليها الارض كلها) وذلك منذ زمن مبكر أيام المعز لدين الله العبيدي وهو بعد في افريقية قبل ان تحتل جيوشه مصر .

(١٢) هناك بعض الاخطاء في ضبط بعض الاعلام الجغرافية والشخصية في الكتاب فسلع بفتح السين او كسرها وسكون اللام وليس كما وردت Sal.f ، (ص :١٥) ، وأذْرِعات هي بسكون الذال وكسر الراء ، وليس Adhar'at كما وردت على الخرائط وفي النص ، وهناك سهو طباعي في كلمة النعمان من معرة النعمان ـ إذ جعلت بفتح النون ـ في الخريطة على الصفحة ٢٢ ؛ اما هِيت المذكورة ص :٥٣ فانها بكسر الهاء لا بفتحها ، وكذلك في الصفحة نفسها نُعَيْم بضم النون وفتح العين وليس بفتح النون وكسر العين كما تلفظ اليوم ، فان العرب لم يعرفوا هذه الصورة من الاسم قديماً . وفي الصفحة نفسها ايضا اسم موضع مشكل جاء Khandaf ولم اجده في المصادر الجغرافية ، الا انه معروف علماً على شخص بكسر الخاء والدال ، الا اذا كان مصحفاً عن خندق بالقاف .

وبعد فأحسبني اطلت ، ولكن دافعي الى ذلك انما هو العناية المخلصة بالكتاب القيم الذي قرأته ، والذي ما زلت ، رغم ما اوردته من هَنَات ، معجبة به اي اعجاب . ولعل حديثي عن المصادر يوحي بأنني ارى ان الوقت ربما كان ما يزال مبكراً لكتابة تاريخ الشام بشكل جامع شبه شامل . لكن اذا كنا ـ اليوم ـ

نريد تاريخاً للشام في ظل الاسلام ، قبل ان تظهر المصادر الكفيلة بتوضيح جوانب هذا التاريخ توضيحاً تاماً ، فلا بد من ان نأخذ بما هو متيسر لنا ، كما فعل الدكتور الصليبي ، على انه يكون عمله نقطة انطلاق لأعمال اوسع . ولا بد ان تظل العناية التي اولاها الدكتور الصليبي للعناصر الاقتصادية والبشرية والجغرافية في كتابة هذا التاريخ قدوة يحتذيها من يتصدّى لمثل هذا العمل حتى على النطاق الشامل في المستقبل . فللدكتور صليبي تقدير العاملين في ميدان التاريخ الاسلامي وتمنياتهم ان يستمر في كتابة تاريخ الاقليم الشامي حتى العصر الحديث .

وداد القاضي

direct, with a minimum of Arabic loan words and virtually no Arabic stylistic influences. Not until the early 11th century and the establishment of the Ghaznavid sultanate, with its distinct strengthening of diplomatic links with the Abbasid caliphate in Baghdad and its revived stress on Arabic learning in the *dīwāns* of the Ghaznavid administration, are Arabic influences perceptible, favouring the evolution of a rich and varied Persian prose style, artistically much more varied than the simple style of the previous century, and these influences can be clearly discerned in the two great Persian prose works of early Ghaznavid times, the *Maqāmāt* of Maḥmūd's chief secretary, Abū Naṣr-i Mishkān, and his pupil Abū l-Faḍl Baihaqī's *Mujalladāt,* both of these being rambling, official memoirs, analogous in many ways to the part of Miskawaih's *Tajārib al-umam* in which he deals with contemporary Būyid affairs. The Arabic influences in this prose style may be briefly sketched out here, following the analysis of Malik ash-Shuᶜarā' Bahār in the second volume of his *Sabk-shināsī.* They are observable in an increase in syntactical complexity and sentence structure, as compared with sāmānid prose greater prolixity *(Iṭnāb);* use of Arabic morphological elements, such as broken plurals, *maṣdars* and forms with the accusative *tanwīm;* imitations of Arabic word-order and the use of constructions corresponding to the Arabic *mafᶜūl muṭlaq;* the adoption of parallelism in phrasing *(muwāzana)* and even, at times, rhymed prose *(sajᶜ).* The use of actual Arabic words is not extensive, and many of those which are used are terms of religion, government, administrative procedure, etc. Purely stylistic devices show a clear Arabic imprint, in particular, those which Bahār classifies under the headings of *tauṣīf, istishād* and *tamthīl,* the use of parenthetical or descriptive passages to expand the narrative; the use of ornate expressions such as *suwārān-i naẓm u Nathr* "Knights of poetry and prose", *furasān an-naẓm wa-n-nathr,* meaning simply "writers"; and the insertion of lines of verse or anecdotes, sometimes very lengthy, to point moral examples and to adorn an otherwise bare narrative.

To trace the subsequent interaction of the two languages and cultures would require infinitely longer time than can be spared in a single lecture, but it is hoped that enough has been said to show how fascinating a process this was, one with hardly a parallel in the rest of the mediaeval Islamic world. In places like North Africa, Egypt, Syria and Iraq, the indigenous culture and the vernacular languages could not, in general, withstand the superior attractions of Islamic religion and Arabic culture. Only in Armenia, where Islamic penetration was in any case intentionally light, and in the far west, in Muslim Spain, did substantial numbers of the indigenous population fail to succumb to these temptations held out to them, retaining intact their Christianity and their Armenian or Hispano-Roman cultures. The North African Berbers kept their vernacular language, but had no culture worth speaking of to conserve; hence there was no "Berber revival" later, comparable to the "Perisan revival". The Persians differed from these other poeple in having a secular, and not merely a religious tradition of national life, strong enough to withstand a change of faith. They had historical and cultural traditions which kept alive the sentiment of a glorious past, and though the Persians as a nation were totally islamicised, this continuing sentiment of nationhood enabled them to survive as a distinctive group. Whence the possibility of cultural interaction with the Arabs, hardly possible anywhere else in the Islamic world except in Andalus, which has been the subject of this lecture.

"As for me, I know by heart many *dīwāns* of the poetry of the Arabs, whilst you cannot even read 'Ho there, pour us a morning draught in your goblet!'"

ridiculing one of his opponents and alluding to the opening line of ᶜAmr b. Kulthūm's *muᶜallaqa.* In another *qaṣīda* he calls upon God to grant him the intelligence of Bashshār and the genius of Ibn Muqbil in order that he might sing fittingly the praise of his patron Sultan Masᶜūd's vizier:

دهد ایزد مرا در نظمِ شعرت   دلِ بشّار وطبعِ ابن مقبل

Another of Manūchihrī's odes, beginning

سلامٌ علی دارِ أمّ الکواعب   بتانِ سیه چشم عنبر ذوائب

"Hail to the dwelling of the queen of plump-breasted maidens, dark-eyed idols of beauty, with ambergris tresses"

reads like a weaker version of the *muᶜallaqa* of Imruʾul-Qais. Also, although it is an archetypically Persian form of the lyric and romantic poem, the Persian *ghazal* evolved in its early stages from the erotic prelude, the *nasīb* or *tashbīb* of the Arabic *qaṣīda.* It seems to have originated at the various provincial courts of the Persian world, and the hypothesis of certain Soviet scholars, that the *ghazal's* origins lay in popular Persian folk-poetry, antedating Arabic influence, has little to support it; we have no records of such folk-poetry, and what little we know of Middle Persian secular poetry shows us something vastly different from the *ghazals* of say Farīd ad-Dīn ᶜAṭṭār or Ḥāfiẓ, when a mystical strain had entered and pervaded the form.

As for Arabic influence on New Persian prose, this is more a phenomenon of the early Ghaznavid than of the Sāmānid and Būyid periods, when the two literatures existed side-by-side to some extent, but quite separately. The earliest New Persian prose texts of any length stem from the 10th century, although we have short inscriptions and letters in Judaeo-Persian, the legacy of wandering Persian Jewish merchants, discovered in central Afghanistan and in Chinese Turkestan and apparently going back to the mid-8th century. We have mention of a Qurʾān commentary composed in his own language by the Muᶜtazilī theologian Jubbāʾī (died in 915), who came from Jubbā in Khūzistān, and of certain theological works of a propagandist and polemical nature. But the first great monuments of Perisan prose were a prose version of the *Shāh-nāma* by the Sāmānid governor of Ṭūs and Nishāpur, Abū Manṣūr Muḥammad b. ᶜAbd ar-Razzāq, of which we possess only the preface; the Persian adaptation of Ṭabarī's *Taʾrīkh* made by the vizier Abū ᶜAlī Balᶜamī for the Sāmānid Amīr Manṣūr b. Nūḥ; and the almost contemporaneous translation of Ṭabarī's *Tafsīr,* a collective work of several scholars put together in Transoxania for this same ruler — all these three works dating from the middle years of the 10th century.

Clearly, at this time in the Persian lands, literary and artistic expression in New Persian expressed itself almost exclusively in poetry, whether epic or lyric, and the few prose works in Persian were written with severely practical didactic or propagandist aims, and also with scientific ones, as early works in the spheres of pharmacology, astronomy and geography show. The Persian style of these prose works was simple and

poem on the raids against the Christians led by ᶜAbd ar-Raḥmān III of Andalus, in *rajaz* metre and following the Persian form of rhymed couplets, were isolated efforts. Only later did the Persian *mathnawī* form, renamed by the Arabs *muzdawaj*, achieve any popularity in Arabic literature (it had been used in Arabic as far back as the time of Bashshār b. Burd, but was perfected by the Persians). Another form, the quatrain or *rubāᶜī*, is an independent Persian form, with a very varied metrical system quite different from that of the Arabic metres. Subsequently, it was borrowed enthusiastically into Arabic as the *dū-baitī*, becoming especially popular in the Seljuk period. Bākharzī records that he had never heard any poetry written on this pattern until his father recited to him some Arabic *rubāᶜīs* by Abū l-ᶜAbbās al-Bākharzī; these must have been amongst the first Arabic quatrains written. The metre of the *rubāᶜī* may well be an adaptation of a traditional Persian, non-quantitative metre. The latest investigator of the Persian metres, Prof. L.P. Elwell-Sutton, has suggested a fundamental modification to the idea that the New Persian quantitative metres must have evolved basically under Arabic influence, since Old Persian and Middle Persian poetry was, it is held by the authorities whom I quoted earlier on in this lecture, predominantly syllabic and perhaps also accentual in nature. He questions the corollary of this last view, that the pre-Islamic Persians in their poetry totally disregarded the idea of syllable quantity. Amongst other arguments, he doubts whether it is possible to have a purely syllabic type of poetry without the imposition on it of some unifying pattern, whether of quantity, stress, pitch or even vowel colour. Moreover, he thinks it a priori improbable that the idea of vowel quantity, so basic in the poetry of a related Indo-European language like classical Greek, should have been unknown to the older Persians, in close cultural contact with the Greeks at many periods of history. Consequently, he would prefer to seek the origins of post-Islamic quantitative Persian metre not in Arabic influences, but in a continuing, native Persian tradition of the recognition of quantity as a vital element in poetry. At all events, the process of adaptation of Islamic Persian verse to the *ᶜarūḍ* system proceeded by stages, and early New Persian lyric poetry shows considerable metrical irregularity; doubtless these irregularities were once more numerous than now appear to us, for many of these would be ironed out by later generations of copyists.

Where the Arabic influence was undeniably strong was in the themes and content of New Persian poetry of the 10th and 11th centruries. As we have noted, many of the poets were bilingual, and would have vast amounts of Arabic poetry stored in their minds, unconsciously if not explicitly influencing their choice of diction and themes. Often they specifically modelled themselves on the great Arabic poets, with Abū Nuwās, Abū Tammām, Buḥturī, Ibn ar-Rūmī, Ibn al-Muᶜtazz and above all, Mutanabbī, looked up to amongst the Abbasid poets; and we know that some of them, including Rūdaki, Firdausī, and the Ghaznavid poets Masᶜūd-i Saᶜd-i Salmān and abū l-Faraj Rūnī, had their own *ruwāt* or rhapsodists. One must always remember the all-important consideration of the poets' patrons, who would expect Persian poetry in the conventions and on the themes of Arabic verse. Hence it is not surprising to find the Ghaznavid poet Manūchihrī boasting in his verses of his Arabic learning and knowledge of Arabic poetry, as for instance in the verse

من بسي ديوانِ شعر تازيان دارم بيد   تو نداني خواند ألاَ بصحنك فاصبحينا

Rūdakī and Maᶜrūfī Balkhī. A verse in Persian by Maᶜrūfī actually appears in th *Yatīma* — the sole one given there — but mentioned only in passing to illustrate similarity in theme with an Arabic verse by one Abū l-Ḥasan ᶜAlī al-Badīhī.

The *Yatīma* does contain quite a few verses which have bilingual puns or hav words orthographically identical in the two languages but with differing meaning: This playing on words in Arabic and Persian is quite old in Arabic literature, and wa often combined with the introduction of Persian words and phrases into what wer basically Arabic poems; by "Persian words and phrases" is meant here not the Persia words which had become arabised and adopted into the common Arabic lexical stoc as early as Qurᵓanic or even Jāhilī times, but pure, unassimilated Persian words whic would be quite incomprehensible to a non-Persian-speaking reader or hearei Examples of these appear in the later 2nd century A.H., for instance, in the *Fārisiyyāt* (Abū Nuwās, basically composed in Arabic but containing a considerable admixture (what might be called "raw" Persian words and phrases. One of these *Fārisiyyā* addressed to an *amrad majūsī* "beardless Zoroastrian youth" called Bihrīz, has bee studied intensively in the *riwāya* of Ḥamza al-Iṣfahānī, who, being himself a Persiar provided a commentary on some of the Persian terms. Some of these words ha probably been assimilated into Arabic by this time, e.g. *al-bistāq* for *pīsh-ṭāq* "portic(forecourt", but some had clearly not been taken into Arabic, such as *difahrī* ""outcasl wretch", from Middle Persian *dybr* "anger", *shīrīn-dandān* "sweet-toothed" and *dasht biyābān* "desert". Not infrequently, such citations provide valuable evidence on archai or transitional forms of words later known in fully New Persian orthography. From th 10th century onwards, in particular, we find bilingual poets composing macaroni poetry with Persian words inserted into the Arabic or with alternate verses, in the tw languages, of different meanings *(mulammaᶜāt* "patchwork" verses), as variou examples in the anthologies of Thaᶜālibī and Bākharzī demonstrate. When a Persia word was homologous with an Arabic one, neat plays on words, intelligible only t someone equally literate in both languages, could be devised. An anonymous poet cite by Jāḥiẓ uses in one verse the word *mardā!* "O man!" (Persian) and *mard* "having down cheeks, as of a youth" (Arabic); and a Sāmānid poet and official, Abū ᶜAlī as-Sājī, play on the two senses of the consonant ductus *m.r.w*, the town Marw in Arabic and th negative imperative *ma-raw* "don't go!" in Persian.

The question of Arabic influence on early New Persian poetry has been mucl discussed by historians of Persian literature and by literary critics, such as Bertel: Lazard and Rypka. The adoption of the Arabic *ᶜarūḍ* system for New Persian poetr has been already mentioned, but the qualification should be made that, given th entirely different linguistic and phonological structures of the two languages, tota adoption was impossible. Although Persian poets and critics used the same metres ii Persian as the Arabs used for their poetry (though some favourite Arabic metres, lik *ṭawīl*, are used only sparingly in Persian), the usage was subtlely different, producin different types of verse. The epic-heroic tradition of poetry, seen in the *Shāh-nāmas* c Daqīqī and Firdausī and the supplementary epics of a host of later poets, never too root in Arabic literature, and such versified history in Arabic as Ibn al-Muᶜtazz's *Sīra al-Imām* on the exploits of his cousin the caliph al-Muᶜtaḍid and Ibn ᶜAbd Rabbihi'

patron of letters, but he was in fact rather a great kidnapper of literary men, whom... he often treated in the end scurvily enough". In support of this dictum, there is the fact that Maḥmūd learnt of the brilliant circle round the Khwārazm-Shāh Abū l-ᶜAbbās Maᵓmūn at his capital Gurgānj, a coterie which included at various times Thaᶜālibī, Ibn Sīnā and al-Bīrūnī. So he sent the Shāh an ultimatum. "I have heard that there are at the Khwārazm-Shāh's court several men of learning, each peerless in his science, such as so-and-so and so-and-so You must send them to our court, so that they may have the honour of being presented there and that we may derive prestige from their knowledge and capabilities. We request this favour of the Shāh" Ibn Sīnā seems to have grown up in an atmosphere sympathetic to Ismāᶜīlism, and he preferred to flee across the Qara Qum desert to Gurgān, eventually going to the court of the Dailamī ruler of Iṣfahān, ᶜAlāᵓ ad-Daula Ibn Kākūya, where he found a congenial haven for the rest of his life. Al-Bīrūnī, on the other hand, entered Maḥmūd's service of his own free will after the Ghaznavid invasion of Khwārazm in 1017, and it was the opportunities of accompanying Ghaznavid armies into India which allowed Bīrūnī to study with such penetration the religions and customs of the Hindus, embodied in his masterly *Taḥqīq mā li-l-Hind.* Al-Bīrūnī probably wrote exclusively in Arabic, as the only language worthy of use for scientific and philosophical expression. He does, indeed, make unfavourable stricutres on the inferiority of the Persian language in the preface to his *Kitāb aṣ-ṣaidana,* which the Soviet expert on the history and archaeology of Khwarazm, S.P. Tolstov, explained as the hatred of a Khwarazmian patriot for the Persian-speaking invaders of his country; more probably, it was, as I just said, that Arabic was the supra-national language of scholarship. There is just one work of Bīrūnī's which is extant in both Arabic and Persian versions, the astrological work, *at-Tafhīm li-awāᵓil ṣināᶜat at-tanjīm*" Instruction in the basic elements of the astrological art". Which came first is uncertain. It was not uncommon to produce vernacular versions of learned texts in Arabic, and the Persian version may be from Bīrūnī's own hand (on the other hand, the opposite process is attested in one case at least; at the beginning of the 11th century, an arithmetical treatise, *al-Mughnī fī l-ḥisāb al-hindī,* composed by ᶜAlī b. Aḥmad Nasawī for a Būyid official, was written first in Persian, then translated into Arabic). The Persian version of the *Tafhīm* is certainly an old one.

Information from Thaᶜālibī on the Persian literature of his time is naturally, given his essential role of an Arabic *adīb,* sparse. Probably the great majority of poets and writers working in the eastern Iranian world were bilingual, *dhū l-lisānain,* even if only a small number of these chose to write in Persian or in both tongues. In the *Yatīma,* Thaᶜālibī mentions only two poets as productive in both fields, that is, Abū ṭ-Ṭayyib al-Muṣᶜabī (examples from whose Persian verses have in fact survived and have been examined by Lazard) and Abū ᶜAbdallāh al-Ghawwāṣ of Nishapur; but note of such poets becomes more frequent in the *Tatimma,* such as of Abū l-Ḥasan ᶜAlī al-Aghājī al-Bukhārī, who, it is said, often translated his better-known Persian verses directly into Arabic himself. The increased mention of such poets in the *Tatimma,* written a generation or so after the *Yatīma,* may point to the greater flexibility and prestige of Persian poetry as it developed under the early Ghaznavids. The *Yatīma* mentions also poets who specialised in translating Persian proverbs into elegant Arabic, and two Arabic poems are given as translations from Persian verses by the great Sāmānid poets

subsequently he entered that of Sebüktigin's son Maḥmūd. Amongst his work for the Ghaznavids was that of composing announcements of victories, *fatḥ-nāmas*. Having sprung from the Sāmānid cultural milieu, the Ghaznavids speedily became Persianised in both their cultural interests and their attitude towards political power; and it is really amongst the early Ghaznavids that Persian lyric poetry begins to blossom, with writers like ᶜUnṣurī, Manūchihrī, Farrukhī and Ghaḍāʾirī.

This is not surprising; more remarkable is the high place accorded to Arabic learning in the early Ghaznavid empire. Sebüktigin probably always remained in some measure a barbarian, but Maḥmūd had, in the intervals between his incessant campaignings, acquired some learning, and certainly enough Persian to work with his Persian secretaries. ᶜAufī ascribes to him, very improbably, a few fragments of Persian poetry, and the law book, *Tafrīd al-furūᶜ*, atributed to him by Ḥājjī Khalīfa, is even less likely to be really by Maḥmūd. Maḥmūd's sons Muḥammad and Masᶜūd and his young brother Yūsuf were certainly given a solid Islamic education, in which Arabic and the Arabic sciences had a large rôle. By the age of 14, the future Sultan Masᶜūd had a good knowledge of *adab*, and was able to teach a few odes by Mutanabbī and the *Muᶜallaqa* of Imruʾul-Qais to another boy. He could certainly, as an adult, read Arabic and apparently understood it when spoken. His brother Muḥammad, who enjoyed two brief reigns as Sultan, loved to hear Arabic poems and songs recited before him; some verses on the lover's betrayal by his beloved, of which Muḥammad was inordinately fond and for which he used incessantly to ask, were taken subsequently to be ill omens of his betrayal by former supporters and his loss of the Sultanate.

The strong atmosphere of Sunnī orthodoxy prevalent in the Ghaznavid empire entailed the Sultans cultivating links with the Abbasids in Baghdad; diplomatic missions were exchanged, and the Sultans regularly sent announcements of victories and presents of exotic plunder from India to the Caliphs. Hence there was a distinct reaction in favour of Arabic in the fields of administration and official transactions. Maḥmūd's early Vizier, Abū l-ᶜAbbās Isfarāʾinī, is stigmatised by ᶜUtbī as little proficient in the art of inditing official correspondence and little interested in it *(qalīl al-biḍāᶜa fī ṣ-ṣināᶜa)*. He had accordingly changed the language of the *Dīwān-i Rasāʾil* or Correspondence Department from Arabic to the language of current speech, Persian. Consequently, ᶜUtbī complained, "the bazaar of eloquence suffered loss and the transactions in handsome meanings and fine style perished, so that incapable and capable were reduced to the same level and superior and inferior travelled together on parallel courses". So when the noted scholar Aḥmad b. Ḥasan Maimandī (who was actually from the same region of southern Afghanistan as Abū l-Fatḥ al-Bustī) became Vizier in 1014, he changed the language of official correspondence back to Arabic, allowing the use of Persian only when ignorant and uncultured people were being addressed.

Fired by the example of the Sāmānid court at Bukhara, it was natural that Maḥmūd would want to attract distinguished scholars and men of letters to his court in Ghazna. If necessary, he was ready to employ political and military pressure, as well as the usual promises of largesse, to bring these figures to his court. Hence there is justice in E.G. Browne's verdict that "Sulṭán Maḥmúd has often been described as a great

Tha^c^ālibī gives a brilliant picture of learning and culture at the court of the Sāmānids of Khurasan and Transoxania. His praise of them has often been cited:

> "*In the time of the Sāmānids, Bukhara was the meeting-place of all nobility, the centre of all authority, the place where the outstanding people of the age congregated, the rising-place of the stars of the learned scholars of all the earth and the place of pilgrimage for all the brilliant men of the time*".

One of Thaᶜālibī's informants in this regard was Abū Jaᶜfar Muḥammad al-Mūsawī, whose father, an official at the Bukhara court, had bade his son place on record, for future generations, the splendours of that age. The Amīrs themselves zealously cultivated scholars and ulema; indeed, spending too much time with these classes cost the Amir Naṣr b. Aḥmad his throne in 942, for his Turkish ghulāms murdered him then, allegedly on this pretext. The Arabic poets and stylists dealt with by Thaᶜālibī include an unduly high proportion of authors whose collected *dīwāns* of poetry or *Rasāʾil* have not survived, and include some intriguing characters, about whom we would like to know more. These eastern fringes seem, in particular, to have been the gathering-place for various political malcontents and exiles, including various scions of the Abbasid family. Miskawaih reports amongst the events of the year 968 the activities within the Būyid dominions of Muḥammad, son of the deposed and blinded Caliph al-Mustakfī, who gave out to Sunnīs that he was an Abbasid and to Shīᶜīs that he was an Alid, and who finally went to Egypt and secured some support from Kāfūr. The Sāmānids sheltered, or at least tolerated, two Abbasid claimants, Abū Ṭālib al-Maʾmūnī and Abū Muḥammad al-Wāthiqī Thaᶜālibī met al-Maʾmūnī at Bukhara in 992. He describes him as a fine poet and philologist, and devotes a long section to him; a study has recently been made by Prof. J.C. Bürgel of Bern University of al-Maʾmūnī's descriptive, epigrammatic poetry. He never forgot his royal blood, and his constant aim in life was to march on Baghdad at the head of an army collected in Khurasan and regain the Caliphate. Al-Wāthiqī, also a poet, had failed to persuade the Sāmānids to give him an appointment commensurate with his distinguished lineage. Hence he went to the Turkish leader Bughra Khan, and during the first, temporary occupation of Bukhara by the Qarakhanids in 992, he enjoyed great credit, and was given a retinue of 300 slaves and his own officials. But this support was withdrawn when the Khan fell ill and had to retreat from Soghdia.

These figures are interesting minor characters on the stage of Arabic culture at this time. Infinitely more significant was a personality to whom Thaᶜālibī devotes much space, Abū l-Fatḥ al-Bustī. This writer came from Bust in southern Afghanistan, and acquired a great reputation as the *Ṣāḥib at-tajnīs,* supreme exponent of paronomasia or punning, in his poetry and epistles. It was for his friend Abū l-Fatḥ that Thaᶜālibī composed his anthology of choice sayings, *Aḥsan mā samiᶜtu,* and he also made a selection of his outstanding poems, the *Kitāb aẓ-ẓarf* (or perhaps *aṭ-ṭuraf?) min shiᶜr al-Bustī*. Abū l-Fatḥ's career as a secretary links our survey up with the Ghaznavids, the line of Turkish Sultans who built up a mighty empire in eastern Islam, stretching from Ray and Hamadhan in the west to the Ganges valley of India in the east. When the founder of the dynasty, Sebüktigin, who had been a slave commander in the guard of the Sāmānids, captured Bust in 977, he took Abū l-Fatḥ into his service, and

source cites six verses in *ramal* metre which seem to have been composed after Yaᶜqūb's crushing of the Khārijite leader ᶜAmmār in 865.

The part of the Sāmānid Amirs in encouraging Persian literature is well known. Bukhara was obviously remote from Iraq and the Arab lands, whereas the Būyids had controlled Baghdad politically and had been fully open to the influence of Arabic culture emanating from Baghdad. New Persian epic and lyrical poetry begins at the Sāmānid court, with authors like Rūdakī, Kisāʾī and Daqīqī, and culminates in the *Shāh-nāma* of Firdausī, although this, in its final form, is more associated with the Turkish Sultan Maḥmūd of Ghazna, being completed after the demise of the Sāmānid dynasty. However, lesser courts of the east, in the Caspian region and along the upper Oxus, in what is now northern Afghanistan and Soviet Tajikistan, were also of importance; the author of the extremely valuable Persian geography, the *Ḥudūd al-ᶜālam,* dedicated his work to the Farīghūnid Amir of Gūzgān in northern Afghanistan, and was possibly himself a member of this ruling family. Literary movements from Khurasan and the Caspian region seem to have had some influence on Ray and the northern Būyid Amirate. There seem to have been poets writing in Persian as well as Arabic in the circle of the Ṣāḥib Ibn ᶜAbbād when he was Vizier to Fakhr ad-Daula (i.e. from 977 to 995). Kamāl ad-Dīn Bundār of Ray wrote poems in the Gīlakī dialect, as well as in Arabic and Persian. When Badīᶜ az-Zamān appeared, as a youthful prodigy of 12 before the Ṣāḥib, he was given three Persian verses from the *dīwān* of the Ray poet Abū Muḥammad Manṭiqī, to translate; he provided an Arabic verse translation of these lines immediately. Moreover, the first Zoroastrian work in New Persian, as opposed to Middle Persian, the *Zarādusht-nāma* or *Maulūdi-i Zarādusht,* was written in Ray just before 978 by one Kai Khusrau b. Dārā.

There was obviously a certain process of interaction between the Arabic and Persian cultures in these northern and eastern regions of the Iranian world. Prime evidence for this can be derived from Thaᶜālibī's *Yatīmat ad-dahr,* of which the 4th section is specifically devoted to the poets of Khurasan, Transoxania and Khwārazm, with writers from the Caspian provinces dealt with at the end of the third section, and from the continuation by Thaᶜālibī himself, the *Tatimmat al-Yatīma,* and that of his younger follower, Bākharzī, in his *Dumyat al-qaṣr.* Thaᶜālibī was, so far as we infer, of Persian origin, but his literary and cultural interests were entirely Arabic. His home town of Nishapur had long been a flourishing centre for the traditional Arab sciences, grammar, lexicography, *kalām,* tradition and law; and we know from the epitomes which survive of the literary biographer of the Nishapur ulema, al-Ḥākim al-Bayyiᶜ, that there were several flourishing madrasas, *khānaqāhs* and libraries, attached to various groups like the Ḥanafīs, Shāfiᶜīs and Karrāmīs, by the opening of the 11th century. Thaᶜālibī was an indefatigable writer on a host of literary and philological topics, and he frequented provincial courts of Persian or Persianised monarchs like the Maʾmūnid Khwārazm-Shāhs in Gurgānj and the Ghaznavid prince Nāṣir al-Dīn b. Sebüktigin in Nishapur itself, yet we do not know for sure that he ever wrote anything in Persian. Only the ambiguously-entitiled work *al-Fuṣūl al-fārisiyya,* which occurs in Ṣafadī's list of Thaᶜālibī's compositions but is otherwise unknown, indicates the possibility of works in Persian.

were key figures in the transmission of these works into Arabic from Middle Persian, so important for the eventual outward form and much of the ethos of Arabic *adab* literature, but this process of cultural adaptation belongs more properly to the first century or so of the Abbasids and the age of the Shuᶜūbiyya controversies engendered by the clash of Arabic and Persian cultures.

Apparently a blind alley is the attempt of some orientalists of two or three generations back, who placed an undue reliance on the mere titles of books in the *Fihrist* and other bibliographical works, to discern a Persian guiding concept and form (even though the subject-matter was clearly Islamic) behind that minor genre of Abbasid literature which balances antitheses in actions, qualities, ethical concepts, etc. and is seen in the *Kitāb al-Maḥāsin wa'l-aḍdād* of Pseudo-Jāḥiẓ and the *Kitāb al-Maḥāsin wa'l-masāwī* of Ibrāhīm b. Muḥammad al-Baihaqī, who flourished in the caliphate of al-Muqtadir in the first part of the 10th century. A link was seen here in the Middle Persian Zoroastrian legal work on topics like ritual purity, *Shāyist nā shāyist* "What is permissible and what is not permissible", and the link seen in a translation called the *Kitāb al-Maḥāsin* of the translator of astronomical works, ᶜUmar b. Farrukhān aṭ-Ṭabarī (d. 815), about which virtually nothing is known but which was regarded as a model for various subsequent books of this title. In reality, asserts Ibrahim Geries in his recent book *Un genre littéraire arabe: al-Maḥâsin wal-l-masâwî*, two of these later works are known through the author's name only and a third, by Ibn Qutaiba, is only one component part of a problematic, lost work of that author, the *Kitāb ᶜUyūn ash-shiᶜr*. The idea that the antithetical balancing of *maḥāsin* and *masāwī, khayr* and *sharr*, reflects a dichotomy in Persian religious thought of the two primordial principles of existence, the good one personified by Ahura Mazda and the dark one by Ahriman, is attractive and even possible, but totally unproven.

Returning to our main theme, the 13th century Persian literary biographer Muḥammad ᶜAufī states in his *Lubāb al-albāb* that when al-Ma'mūn, the governor for his father of Khurasan and the East, entered his capital Merv in 809 he was greeted by a *qaṣīda* in New Persian from the pen of a local scholar, ᶜAbbās Marwazī. Since these verses are most polished and in an impeccable Arabic *ramal* metre, doubts have been raised about their authenticity. Gilbert Lazard thinks that their genuineness is unlikely, and that the verses were composed later to give the town of Merv the kudos of having been the home of the first ode in New Persian. Jan Rypka, however, is less sceptical, and points out the undoubted historicity of ᶜAbbās Marwazī and the fact that the geographer Ibn Khurradādhbih quotes two six-syllabled distichs with the hemistichs rhyming, in Persian, and by one Abu 'l-Yanbaghī (Abu 't-Taqī?) al-ᶜAbbās b. Ṭarkhān, who may well be identical with ᶜAbbās of Merv. We are on firmer ground when dealing with Persian poetry produced under the early Ṣaffārids, i.e., in the second half of the 9th century, who were, as has been said, strongly hostile to the Abbasids, illiterate in Arabic, and in the case of Yaᶜqūb b. Laith, contemptuous of it. The story, as related in the *Ta'rikh-i Sistan*, goes that the latter ruler got tired of hearing poets at his court in Zarang eulogising him in Arabic, which was wholly incomprehensible to him; hence he encouraged his secretary Muḥammad b. Waṣīf to compose for him verses in New Persian using the Arabic rules of qualitative metre. Amongst other fragments, this

what must have been a rich literature from the Parthian and Sāsānid periods is today irretrievably lost. There was a flourishing tradition of minstrel poetry, that of the class of bards known in Parthian times as the ***gōsān*** and in Sāsānid ones as ***huniyāgars*** (the New Persian equivalent being ***navāgar,*** in Arabic ***muṭrib*** or ***mughannī).*** This literature has largely vanished, though Firdausī's ***Shāh-nāma*** shows its influence, and the long romantic poem ***Vīs u Rāmīn,*** composed at Iṣfahān in the 1040s or early 1050s by Fakhr ad-Dīn Gurgānī (a romance which happens to be extant also in Georgian), is apparently a re-modelling of a minstrel romance set in the later Parthian period. Much scholarly discussion has raged around the nature of this minstrel poetry, the question being hard to resolve because of the paucity of surviving Middle Persian poetry; two short but significant items here, dating from the later 7th century, are two satirical verses by the Umayyad poet in Sistan, Yazīd b. al-Mufarrigh, attacking the local Arab governor ᶜAbbād b. Ziyād b. Abīhi and stigmatising his grandmother Sumayya as a whore, and also a Zoroastrian hymn in New Persian language but entirely pre-Islamic and Middle Persian in spirit, by the fire-temple priests of Karkūya in Sistan, both preserved in the local chronicle of Sistan, the ***Taʾrikh-i Sistan.*** All, according to authors like E.B. Benveniste and Mary Boyce, Middle Persian poetry was essentially syllabic, with verses containing 5,6,8 or 11 syllables forming the main type, with no recognition of vowel quantity and syllabic length but probably with some regard to accentuation and rhyme. Hence attempts which have been made to interpret the Ibn al-Mufarrigh and Karkūya fire-temple verses in the light of Arabic ***rajaz*** metre are quite anachronistic in endeavouring to introduce the concept of syllable length. This syllabic poetry was swept away by the superior cultural impact of Arabic Islamic poetry, which introduced the opposing idea of quantity and made the New Persian poetry which emerged in full bloom in the 10th century totally different in structure and feeling from the poetry of old Persia. Prof. Mary Boyce has compared this change with what happened in England at the Norman Conquest, when the old unrhymed, irregular Anglo-Saxon bar tradition was swept away and a new type of rhymed, accentual verse introduced by the Normans from French models. Of course, two totally different types of poetry may exist side-by-side, as was the case in Turkey, where high Ottoman poetry of the ***dīwān*** school adopted the Arabo-Persian ***ᶜarūḍ*** system as its basis, whereas Anatolian folk-poetry continued to use the ***parmaq ḥisābī*** method of syllable-count.

For the sake of completeness, one should mention here also that there seems to have existed in the Sāsānid period an extensive prose literature of entertainment, what came to be known in Islamic times as ***khurāfāt.*** These must have been largely handed down orally, but towards the end of the Sāsānid age were in part written down, and found their way into Arabic literature as contributory element of the ***Alf laila wa-laila.*** Well-known passages in Masᶜūdī's ***Murūj adh-dhahab*** and Ibn an-Nadīm's ***Fihrist*** refer to the Persian ***Hazār afsāna*** as a foundation for the ***Arabian nights,*** and especially for those stories with magical and fairy themes. There was too a very important body of prose historical literature and belles-lettres in the Sāsānid age, with such works as the ***Khudāy-nāma,*** the ***Āʾīn-nāma,*** the ***Tāj-nāma,*** the ***Mazdak-nāma,*** the ***Letter of Tansar,*** etc., and in the moralistic and deictic vein, the ***Fables of Bidpai,*** which were to appear in Arabic, amongst versions in almost every Middle Eastern language, as ***Kalīla wa-Dimna.*** Here, figures like Ibn al-Muqaffaᶜ and Abān b. ᶜAbd al-Ḥamīd al-Lāḥiqī

al-ᶜUkbarī's poem rhyming in *dāl* concerning this slang. In it, Abū Dul mentioned the beggars, and made people aware of their different subdivisions ar their various practices. He achieved a remarkable effect by introducing the Calip al-Muṭīᶜ lillāh into the beggars' ranks, and he explained it all by a penetrating ar exhaustive commentary. The Ṣāḥib became very animated and was thrilled ar delighted with it. He learned the whole of it of by heart, and rewarded hi generously for it".

As well as being a philological quarry for rare jargon words which do not appear any of the standard dictionaries and which are unfortunately not always explained Abū Dulaf's commentary - if indeed, we have this in its entirety - this *qaṣīda sāsāniyya* i remarkable document for one aspect of the social history of mediaeval Islam, that of underworld, the company of fraudulent beggars, quack doctors, astrologe confidence tricksters, and rogues and degenerates of all kinds, the whole of them bei ready to go to almost any lengths in order to avoid hard work and an honest living– world familiar in Europe till recent times and in parts of the Middle East, almost do to present times.

Enough has perhaps been said to show the vitality and many-faceted character Arabic culture in the Būyid dominions, although the story could be extended in leng many times. A similar picture can be painted of Arabic culture in the easternm fringes of the Islamic world, Khurasan, Transoxania and Khwarazm, except that t sources are not so numerous and the surviving literature not so extensive as in the lar further west; these eastern fringes suffered badly in the successive waves of Turkish a Mongol invasions, in which many libraries are known to have perished. In th regions, the absolute primacy of Arabic as sole language of literature and culture w beginning to be challenged in certain fields in the 10th century, for it is from the regions that we have most information about the birth of New Persian as a fluent ar expressive literary medium, and it may be useful to note a few landmarks here.

With the Arab invasions of the 7th century, the Sāsānid monarchy collaps utterly, and the Zoroastrian state church was toppled from its position of primacy a dominating, often persecuting, section of Persian society. Zoroastrianism survived, we have noted, but was on the defensive increasingly, and after the 11th century or fossilised remnants remained behind in Persia, the more vigorous elements havi migrated to India where they became the nucleus of the modern Parsee community Bombay and Gujarat. The Zoroastrian communities of Persia felt threatened by social pressures around them from the Islamic religious and political institutions, a they committed their sacred texts to paper, often for the first time, in the 9th and 1(centuries, the polemical and legal Zoroastrian texts being composed in Middle Persi and recorded in the Pahlavi script. Of course, this body of literature, jealously guarc by a priestly caste who alone could read the very defective and difficult Pahlavi scri had no impact on the Islamic Arabic and New Persian culture surrounding it; wit the mosaic system of the traditional Middle East, there was no need for the t religious communities to come in contact with each other except for minimal econo and material needs.

However, it was otherwise with the secular Middle Persian literature. Mucl

official capacity or else benefitted from their patronage. The circle which the Ṣāḥib attracted to himself, firstly at Baghdad when he was serving ᶜAḍud ad-Daula's brother and vassal Muᵓayyid ad-Daula, and then after ᶜAḍud ad-Daula's death, at Ray under Fakhr ad-Daula, is treated by Thaᶜālibī at special length. The Ṣāḥib is a major figure in Arabic learning in his own right, with works on theology (which seem to display an affiliation to the Muᶜtazila); on lexicography and grammar, including a dictionary in 7 or 10 volumes, *al-Muḥīṭ fī l-lugha,* which followed al-Khalīl's arrangement of the letters, according to their points of articulation; on literary criticism, including a treatise on the bad points of Mutanabbī's style; and a poetic *dīwān,* like the dictionary, partly extant.

The rise to prominence of rhymed prose, *sajᶜ*, in epistolary style and for so many other branches of writing, received a powerful impetus from the works of the Ṣāḥib and his fellow-stylists. However, the panegyrist of the Būyids, Abū Isḥāq aṣ-Ṣābiᵓ did not in his *Kitāb at-tājī* employ a *musajjaᶜ* style, judging by the fragment of the opeing of this work which survives in the Mutawakkiliyya Library in Ṣanᶜāᵓ, it was left to the Ghaznavid historian ᶜUtbī, in his *Taᵓrīkh al-yamīnī,* to bring historical writing into the purview of *sajᶜ*. (It may be worthwhile in passing, to nail once and for all the view that the ornate and florid *Dīwān* style of Arabic, what in Europe came to be considered quintessentially oriental, was brought about by external influences on Arabic culture, Persian or Turkish. The earliest Persian prose, certainly down to the end of the 11th century, is in a singularly straightforward and unadorned style, and Islamic Turkish was, of course, only tentatively beginning to appear as a literary language in the second half of the 11th century. Whatever the stimuli of the florid style in Arabic prose, it seems definitely to have been an indigenous growth, apparently of the 10th century).

The Ṣāḥib Ibn ᶜAbbād's circle included, amongst many other luminaries, Abū Dulaf al-Khazrajī; whether he was with the Ṣāḥib in Baghdad or in Ray is not clear. Abū Dulaf's character, with its love of wonders and marvels, its inclination towards the *recherché* and obscure, appealed very much to the great Vizier. Thaᶜālibī again is a significant source for certain aspects of Abū Dulaf's life, about which little is known beyond what emerges from his own works, the main ones of these being his two *risālas* about his travels in Central Asia and in Iran. Thaᶜālibī describes him as:

> "A poet full of witty and amusing stories, keeping his knife well sharpened in begging for gifts. He lived almost till 90, entertaining, travelling, undertaking arduous journeys, and striking the side of the *miḥrābs* [in the mosques where he slept] with his food-bag... He used regularly to frequent the Ṣāḥib's company and prolong his stays with him, whilst he increased the crowd of his attendants and followers, attaching himself to his service and securing his daily sustenance in his household. For his journeys, he used to provide himself with letters from the Ṣāḥib, and they would stir up a flow of financial drafts *(suftajas)* which would satisfy his wants. The Ṣāḥib had by heart the beggars' slang *(munākāt Banī Sāsān)* to a remarkable degree, and Abū Dulaf's prodigious knowledge of this jargon used to afford him great pleasure. The two of them used to bandy this slang about between themselves, and use expressions which no one else present could comprehend. Abū Dulaf presented the Ṣāḥib with a *qaṣīda* in which he imitated al-Aḥnaf

in 982, just before his death. The story goes that the great medical expert Rāzī selected the site by causing a piece of meat to be suspended in each quarter of Baghdad, choosing the spot where there was least putrefaction; but this must be pure legend, because Rāzī had died 50 years before. Be that as it may, the ᶜAḍudī hospital had when first opened a staff of 24 doctors, including various specialists like oculists *(kaḥḥālūn)*, bonesetters *(mujabbirūn)* and surgeons *(jarāʾiḥiyyūn)*, and the hospital was also a teaching institution, where lectures on medical practice were given. A similar hospital was built in Shīrāz, still in existence in Ḥamdallāh Mustaufī's time (14th century). Other public works instituted by the Būyid Amir included a famous dam across the Kur River in Fārs, the Band-i ᶜAḍudī, described by Maqdisī as a great wonder, with ten great waterwheels irrigating 300 villages by means of *qanāts* or underground channels. ᶜAḍud ad-Daula also built a celebrated library in Shīrāz. The famous calligrapher Ibn al-Bawwāb, whose official career was largely spent at various Būyid courts, was for some time in charge of this library during the amirate of ᶜAḍud ad-Daula's son Bahāʾ ad-Daula. Yāqūt tells a story about Ibn al-Bawwāb, that he discovered by chance in the library 29 volumes of a 30 volume Qurʾān written by the Vizier and celebrated calligrapher Abū ᶜAlī b. Muqla, and completed the missing volume in his own hand, in such a way that Bahāʾad-Daula was unable to detect the intrusive volume.

As writers in Arabic, ᶜAḍud ad-Daula himself, his cousin ᶜIzz ad-Daula Bakhtiyār, his son Tāj ad-Daula Aḥmad, governor of Ahwāz, and his brother Khusrau Fīrūz are singled out for mention by Thaᶜālibī in the first chapter of the secnond section of the *Yatīmat ad-dahr,* that dealing with the Būyid dynasty and their poets. Thaᶜālibī praises ᶜAḍud ad-Daula for his personal learning and for his encouragement of poets and scholars, citing specimens of his verses and improvisations. Of the other three poetical Būyids, Thaᶜālibī is especially lavish in his praise of Tāj ad-Daula Aḥmad, whom he calls "the most learned in *adab,* the most poetically endowed and the noblest of the house of Būya", citing verses of his repeated to him by Badīᶜ az-Zamān al-Hamadhānī, and verses which he himself had found in a collection of Tāj ad-Daula's poetry.

We certainly read frequently about literary assemblies and disputations at the courts of ᶜAḍud ad-Daula and other Būyid princes. That curious figure, the littérateur and globe-trotter Abū Dulaf al-Khazrajī, is known to have frequented the courts of the Sāmānid Nūḥ b. Manṣūr in Bukhārā, the Ṣaffārid Amir Aḥmad b. Muḥammad in Sistan, and the Būyids ᶜAḍud ad-Daula in Shīrāz and Fakhr ad-Daula in Ray. Thaᶜālibī, in another of his works, the *Laṭāʾif al-maᶜārif* describes such a convivial gathering at Shīrāz, at which a light-hearted disputation took place between Abū Dulaf and Abū ᶜAlī al-Hāʾim, one of ᶜAḍud ad-Daula's courtiers and friend of the Qāḍī al-Muḥassin at-Tanūkhī, author of the *Nishwār al-muḥāḍara.* Abū Dulaf overwhelmed his opponent by an oratorical tour-de-force, whose peroration detailed in series the products and specialities of various geographical regions of the Islamic world.

A substantial part of the *Yatīmat ad-dahr* is taken up by a consideration of such great stylists and authors as the Ṣāḥib Ismāᶜīl b. ᶜAbbād, Abū al-Faḍl b. al-ᶜAmīd, Abū Bakr al-Khwārazmī, and Badīᶜ az-Zamān, all of whom either served the Būyids in an

vestigially amongst the shrinking Zoroastrian communities as a hieratic language; literature in New Persian began to appear at the end of the 9th century, but only gradually emerged as a viable literary medium in the course of the 10th century; other languages like Soghdian, Khwārazmian, Kurdish, Baluchi and the languages of Transcaucasia either died out or remained non-literary for several centuries to come.

Hence the provincial Persian courts of the Būyids, those of Shīrāz, Ray, Hamadhān, Kirmān, saw an efflorescence of Arabic culture in the 10th and early 11th centuries. ᶜAḍud ad-Daula himself had an incisive and questing mind, which was clearly conscious of his double heritage as a Persian monarch in the line of the Sāsānids, the Achaemenids and the mythical heroes of the age of Rustam, and as an Islamic ruler, heir to the rich fabric of Arabic civilisation. He regularly used the title *Shāhanshāh*, "King of Kings", already adopted by his father Rukn ad-Daula and appearing on the latter's coins as early as 962, where the Pahlavi legends refer to him thus. In the extant fragment of the official panegyric written for ᶜAḍud ad-Daula by Abū Isḥāq Ibrāhīm aṣ-Ṣābiʾ, the ***Kitāb at-tājī fī akhbār daulat ad-Dailam***, the Amir is referred to as ***Maulānā al-Malik Shāhānshāh ,ᶜAḍud ad-Daula Tāj al-Milla***, and this regularly appears on his later coins. In one of his *qaṣīdas* composed at the court of Shīrāz, the one which begins أوه بديلٌ من قولتي واها Mutanabbī refers to his *mamdūḥ* as *Shāhanshāh*. He was interested in the monuments of pre-Islamic Persian past, so prominent in Fārs, the heartland of old Persian civilisation. After Ibn al-ᶜAmīd had repelled a Sāmānid invasion near Iṣfahān in 955, ᶜAḍud ad-Daula, who had set out to relieve Iṣfahān, stopped at Persepolis and recorded his visit in two famous Arabic inscriptions on the southern doorway of the main hall of the palace of Darius. He ordered that someone should read the pre-Islamic Persian inscriptions, and this was done by the secretary ᶜAlī b. Sarī, who may well have been a recent convert from Zoroastrianism and therefore knowledgeable enough about Pahlavi to decipher at least the Middle Persian inscriptions from the Sāsānid period. From the many specimens in Arabic literature of this time of inscriptions allegedly "deciphered", we may be sure that the interpreter was not deterred from trying his hand at the Old Persian cuneiform inscriptions, for ᶜAḍud ad-Daula was assured that these last were sententious passages about the transience of earthly life and the fragility of kingly power.

However, the culture of ᶜAḍud ad-Daula and his court was essentially Arabic. It is amongst the other Iranian dynasties of the north and east that New Persian literature began to flourish, and not amongst the Būyids; for these last, the overwhelming attraction of Baghdad and Iraq tied the Būyids firmly to the Arabic cultural heritage. What remained of the old Persian religious and literary heritage was preserved in the Būyid dominions by the socially-isolated and numerically shrinking Zoroastrian communities of Fārs and Jibāl; and after the opening decades of the 11th century, Zoroastrianism drops almost wholly out of Persian life.

We find ᶜAḍud ad-Daula completely at home in the role of Islamic monarch, seen, for instance, in his activities in the field of public and charitable works. He restored to Baghdad some of its former splendour which had been lost in the civil strife between the Caliphs and their Turkish generals and between the local Sunnī and Shīᶜī communities. His ***bīmāristān*** or hospital in the western side of Baghdad was only opened

The other great power, that of the Būyids, sprang from a triumvirate of brothers, soldiers of fortune from Dailam, the mountainous region to the south-west of the Caspian Sea. This was still in the 10th century an extremely backward and culturally-deprived area, only recently converted to Shīᶜī Islam. It is not surprising that we find amongst the various Dailamī and Gīlānī adventurers of the period, and their followings, distinctly non-Islamic social customs and religious attitudes. Asfār b. Shīruya, although originally in the service of the Sāmānids, was not a Muslim, and at Qazwīn forbade performance of the *ṣalāt,* demolished mosques and had the muezzin of the congregational mosque thrown down from his own minaret. Mardāwīj b. Ziyār is said to have been dreaming, before his murder in 935, of reviving the old Persian empire with himself as Shāhanshāh. For the Iranian world in general at this time, this was what the late Prof. Minorsky called the "Dailami interlude", when hitherto submerged Iranian elements, Dailamī, Kurdish and Baluch, came to the service and achieved power in the century and half before virtually the whole of the central and eastern Islamic lands passed under Turkish rule.

The uncouthness of the first generation of the Būyids soon passed. Like all other barbarians entering the Islamic world, they were unable to do without the services of the indigenous peoples, for administration, tax-collection and such like The Būyids recognised their dependence on the Arab-Persian secretarial class, and they enjoyed the services as Viziers and other officials of some of the foremost personalities of the age, like Abū al Faḍl b. al ᶜAmīd and the Ṣāḥib Ismāᶜīl b. ᶜAbbād. Miskawaih's verdict on Rukn ad-Daula, one of the original Būyid triumvirate, is that, though superior to other Dailamī princes, he remained a barbarian till the end, still on the level of a predatory soldier who lusts after plunder and has no thought for the consequences of his actions,

كان على طريقه الجند المتغلبين يتغنم ما يتعجل له ، ولا يرى النظر في عواقب أمره وعواقب أمور رعيته .

This was not the case with his son ᶜAḍud ad-Daula, who combined the vigour and dynamism to be expected from his Dailamī lineage with the sophistication and administrative expertise of one fully trained in the Perso-Islamic tradition of government, having enjoyed the tutelage of his father's Vizier, the great Ibn al-ᶜAmīd. He used these qualities to build up, by the time of his death in 982, an empire which stretched from al-Jazīra to Oman and the borders of Sistan. The deep imprint which he and his system of government made on later generations is shown by the frequency of anecdotes about him in the Mirrors for Princes literature, such as Niẓām al-Mulk's *Siyāsat-nāma*.

In both the Būyid and Sāmānid lands, and at lesser courts such as that of the Gīlānī Ziyārids in Ṭabaristān and Gurgān, Arabic learning continued to hold the dominant position in Islamic culture. The efforts of the Shuᶜūbiyya in the previous century had been aimed primarily at the social pretensions and exclusiveness of the Arabs, as no longer corresponding to the realities of political and military power. The Shuᶜūbiyya had never been anti-Islamic, and it was impossible for any Muslim not to recognise the pre-eminence of the Arabic language, the speech of God himself as revealed in the Qurᵓān, and of the literature written in it. There was, indeed, as yet no possible rival to Arabic in the 9th century. Middle Persian or Pahlavi survived only

al-Muwaffaq defeated Yaᶜqūb at Dair al-ᶜAqūl in 876. But the empire largely collapsed after the death of ᶜAmr, and the Ṣaffārids survived as petty princes in their ancestral province of Sistan only. The eastern Islamic world was accordingly dominated in the 10th century by two chief Iranian powers, the Sāmānids in Khurasan and Transoxania, and the Būyids in western and southern Persia and in Iraq.

The Sāmānids first came to prominence in al-Maʾmūn's Caliphate as local governors in Transoxania and what is now northern Afghanistan, flourishing under the patronage of the Ṭāhirids and after 875 being recognised by the Abbasids as their governors in Transoxania. When in 900 ᶜAmr b. Laith was defeated and captured, the Sāmānids soon became heirs of the Ṣaffārids in Khurasan also. Their Amirate was thus territorially very extensive and enjoyed considerable economic prosperity. As well as controlling the rich agricultural oases of Khurasan and Transoxania, the Sāmānids formed the northeastern bastion of the Islamic world against the pagan Turks of the Central Asia steppes, and their lands were the starting-point for caravans into Siberia and Central Asia and to the Far East. The historic import from the Chinese world, silk, was at this time of less significance than such commodities from the steppes and forests as furs and hides, and above all, Turkish slaves; the Sāmānid government controlled the transit of slaves through its dominions and levied tolls on them at the Oxus river crossings.

The Sāmānids dutifully acknowledged the constitutional supremacy of the Abbasids in Baghdad (although the distance of Bukhara from Baghdad meant that this was of little practical consequence), and they were upholders of the landowning interest and the Sunnī religious institution. It is not therefore surprising that the Muslim historians are very partial towards the Ṭāhirids and Sāmānids, but hostile towards the plebeian and predatory Ṣaffārids. Yet the Sāmānids do seem genuinely to have been just and popular rulers, and down to the last decades of the 10th century, their dominions flourished exceedingly. The geographer Ibn Ḥauqal (travelled in the east c. 969) praises the fertility ar d ampleness of life of Transoxania under the Sāmānids. Nothing necessary for civilised life is lacking there; there is a surplus of produce for export; situated as they are on the frontiers of Islam, the people cultivate the heroic virtues of liberality and hospitality; taxes are light, yet salaries of officials and soldiers are paid regularly and in cash. Maqdisī is even more enthusiastic, eulogising the Sāmānid dynasty as

من أحسن الملوك سيرةً ونظراً وإجلالاً للعلم وأهله وهم من أمثال الناس

going on to say that even if a tree were to rise up against the Sāmānids, it would wither. He cites as a significant fact that when ᶜAḍud ad-Daula, who had acquired by inheritance, diplomacy or force of arms such a mighty empire, tried to march against the Sāmānids in Khurasan, God destroyed him and shattered his armies. Amongst the Sāmānids' praiseworthy customs, singled out for mention by Maqdisī, was the fact that they did not compel scholars and ulema to the humiliation of *taqbīl al-arḍ*, full-length obeisance before them; furthermore, they encouraged scholars and organised discussions and disputations among them during the month of Ramaḍān, and were generally kind towards their subjects. The Amirs' encouragement of literature and learning was certainly very real, as we shall see later.

COMMUNICATIONS

THE INTERACTION OF ARABIC AND PERSIAN LITERATURE AND CULTURE IN THE 10TH AND EARLY 11TH CENTURIES

C. E. Bosworth

From the political point of view, the 10th century is notable as being one in which native Iranian dynastics achieved executive and military power in almost all the lands east of Iraq. The process is often traced back to the previous century, and the examples of lines of Caliphal governors like the Ṭāhirids in Khurasan and the Sājids in Azerbaijan and Armenia quoted. The Ṭāhirids were, it is true, of Persian *maulā* origin, although their affiliation to the Arab tribe of Khuzāᶜa went back to the Umayyad period: Ṭāhir Dhū l-Yamīnain's great-grandfather Ruzaiq had been a client of Ṭalḥa b. ᶜAbdallāh, governor of Sistan in the time of Yazīd b. Muᶜāwiya. In the 9th century, the poets who praised the Ṭāhirids in Iraq and Khurasan praised them impartially for their links with the Arab aristocracy and with the ancient Persian emperors, although a poet like Diᶜbil b. ᶜAlī, who was genuinely of Khuzāᶜī stock, regarded the Ṭāhirids' pretension to Arab lineage with a jaundiced eye, and satirised them for it. The Sājids were undeniably of Iranian origin, and the family of Abū s-Sāj Dīvdād came from the landowning nobility of Ushrūsana in Central Asia.

Yet lines of hereditary governors like these should not really be counted as autonomous dynasties, let alone independent ones. On the whole, they remained faithful vassals of the Abbasid Caliphs, forwarding regular tribute to Baghdad and acknowledging the supremacy of the Caliphs in the *khuṭba* and on their coinage. The same considerations apply to the Ṭūlūnids in Egypt and Syria, whose constitutional position was analogous to that of the Ṭāhirids or Sājids. No, the first power to declare itself wholly free of Baghdad was that of the Ṣaffārids of Sistan, the brothers Yaᶜqūb and ᶜAmr b. Laith. Unlike the aristocratic Ṭāhirids or Sājids in Persia, or the Sāmānids in Transoxania, the Ṣaffārids were of plebeian origin, and indeed, gloried in this. Yaᶜqūb and ᶜAmr obtained investiture diplomas from the Caliph, for the lands which they had seized by sheer force of arms, when it suited them to make a gesture of recognition in the direction of the "Caliphal fiction". But for the most part, they openly proclaimed their contempt for and mistrust of the Abbasids. According to the local history of Sistan, the *Taʾrīkh-i Sīstān*, Yaᶜqūb would emphatically express his mistrust of and hatred for the Abbasids: "He used often to say that the Abbasids had based their rule on wrong-doing and trickery — Haven't you seen what they did to Abū Salama, Abū Muslim, the Barmakī family and al-Faḍl b. Sahl, despite everything which these men had done on the dynasty's behalf? Let no man ever trust them!'".

The Ṣaffārids built up a vast if transient military empire in the eastern Islamic lands, and their armies advanced to within 50 miles of Baghdad itself before

the prevailing public ignorance of bureaucratic regulations and procedures. Such ignorance gives the bureaucrat an ideal opportunity to exploit his office. Under such circumstances it is not uncommon to find a citizen bribing an official who deludes him into believing that his inheritance or property tax, for example, is double or triple the real amount required by law. The citizen, in such case, ends up by paying the tax really required along with a considerable bribe, thinking that he has acted "smartly" and "saved" a lot of money by doing so.

Since public ignorance is partially responsible for "initiating" corrupt activities, it is inevitable that public "enlightments" would help to limit activities of this kind. Simplified and concise information on procedures, requirements, custom duties, taxes, time and money involved in securing permits, and time required for the completion of various transactions, etc., should be made available to the public This, in addition to the publication of regular reminders about the existence of such inforamtion in newspapers and other mass media (such as radio and television), would achieve the purpose. Such information would serve to put an end to the bureaucratic "monopoly" of information on regulation and procedures— which is mainly what gives him an edge over the citizen and allows him the opportunity to exploit his position.

Thus we conclude this discussion by reaffirming our starting contention that administrative reform in Lebanon cannot proceed beyond the take off stage unless it addresses itself, equally and with the same vigor, to both structural and ethical questions. It is recognized that the task of changing bureaucratic behavior is formidable and cannot be achieved, solely and permanently, through deterrent measures and institutions but should include positive inducements as well. Effective deterring measures, thus, should be accompained by positive reinforcement to transform the behavior introduced by compulsion into behavior by will.

Most of the penalties imposed do not seem to scare the civil servants. The marked decline in the number of those penalized after 1971 should not be taken as an indication of the effectiveness of punishments. For example out of the total 4048 disciplinary measures taken in 1965, 1966, 1967, there are 463 "reprimands", 2116 "deduction of pay for a maximum period of fifteen days", 140 cases "referred to the penal courts" and 85 "referered to the Disciplinary Council". The fact that a mere 225 cases out of 4048 were referred to some kind of judicial investigation reveals the ineffectiveness of the existing disciplinary system and its inability to discover all instances of bribery, embezzlement and extortion, and the extent of the violations involved in each case, which is more often than not considrable. The majority of the 4048 employees disciplined in the above-mentioned years were charged with carelessness, disregarding office hours, laxity, unjustified absence, and the deliberate delaying of transactions [1]

PUBLICIZING INSTANCES OF CORRUPTION

"Publicity", one scholar maintains, "is the very soul of justice. It is the keenest spur to exertion and the surest of all guards against improbity."[2] This type of measure, so dramatically effective for curbing corruption, has never been seriously applied in Lebanon, and all reform movements have been "shy" and hesitant to adopt its use. The Lebanese individual is highly sensitive with regard to his public image, as the traveller John Burkhart observed as early as 1822. A Lebanese, Burkhart claimed "will overlook an insult if known only to him who has offered it, and will put up with blows where his interest is concerned, provided nobody is a witness; but the slightest abuse given in public he revenges with the greatest fury."[3] This remark might very well be generalized to include all Lebanese.

Publicity against officials and citizens involved in corruption is an effective measure to prevent imprper activities, and there is no justification at all for maintaining the "tradition" of protecting the public image of individuals who have committed proven acts of corruption. Persistence in publicizing corrupt bureaucrats can also serve to weaken the patronage ties on which these officials rely. What Ralph Nader has been doing in the United States to help the consumer of private goods should be done in Lebanon in favor of the consumer of public services. Determination on the part of the state is certainly needed for the purpose, since personal danger may accrue to those involved in the exposure of corruption. The distribution of responsibility among several individuals and institutions however, would reduce the personal risks involved to those undertaking the defence of the public against corrupt exploitation. Public officials generally known to be corrupt have so far not paid any price for their repeated offences; and unless they do so there will be little hope of reforming the administration.

PUBLIC INFORMATION

Among the factors which open the way for bureaucrats to abuse their authority is

1 Haddad. *ibid.*, pp. 69 - 70.

2 Henry Bentham, cited by Ralph Braibanti, "Reflections on Bureaucratic Corruption", *Public Administration*, London. Winter, 1962, p. 357.

3 John Burkhart, *Travels in Syria and the Holy Land*, London: John Murray, 1822, p. 20.

energy and effectiveness.[1] The Baʿabda Conclave resolution to reduce the authority of the Central Inspection Commission was a demoralizing blow to the institution and its personnel, and the Commission has since become completely ineffective.[2]

The Central Inspection Commission must be immediately re-invested with authority and manpower to carry on with its basic duties. With a ratio of one inspector for every 639 civil servants, as it stands at present, the Commission is hardly effective.[3]

Inspection is a basic requirement for the efficiency, effectiveness and success of any administrative system, and there can hardly be a place where inspection is more needed than in the Lebanese administration. To carry on with its duties, the Central Inspection Commission must be given an adequate staff, and its authority must be extended to include all institutions except the military. Also the law of 1962, which permits the Head of the Central Inspection Commission to employ private detectives who submit and follow up fictitious transactions to discover improper behavior among bureaucrats, must be revived.

PENALTIES

The penalties which have been imposed on offending bureaucrats since 1960 may be impressive in their total number, but not in terms of their severity or their effectiveness in deterring further violations.

NUMBER OF CIVIL SERVANTS PENALIZED BY THE CENTRAL INSPECTION COMMISSION 1960 - 1974*

YEAR	NUMBER
1960	767
1961	782
1962	748
1963	1395
1964	1089
1965	1338
1966	1356
1967	1354
1968	not available
1969	not available
1970	880
1971	1186
1972	726
1973	576
1974	586

• Central Inspection Commission: Annual Reports (compiled by M. Haddad, *ibid.*, p. 65).

1 For a detailed account of the public attitude towards the Central Inspection Commission see Kisirwani, *op. cit.*, pp. 178 - 186.

2 Abou-Murad, *op. cit.*, pp. 129 - 139.

3 A critical examination of the effectiveness of the Central Inspection Commission is presented by Mona Haddad, "The Lebanses Central Inspection Commission". Unpublished M.A. thesis, Beirut: American University of Beirut, 1977.

behavior of the bureaucrats involved, the following measures may be employed to curb corruption and to induce lasting behavioral and organizational improvement:

First, instituting an office of Ombudsman,
Second, strengthening the Central Inspection Commission,
Third, imposing heavier penalties on offending bureaucrats,
Fourth, divulging and publicizing acts of corruption and citizens and bureaucrats involved,

Fifth, making complete and accurate information on governmental procedures available to the public at large.

The usefulness of these five suggested measures is selfevident. Some points, nevertheless, need to be further explained.

THE OFFICE OF OMBUDSMAN

The office of Ombudsman, where citizens can seek redress for grievances against civil servants, has recently become a widely accepted institution in the democratic world. [1] In the Scandinavian countries, where the system was first adopted, the Ombudsman is an officer of Parliament who investigates complaints from citizens and seeks remedy rather than the imposition of penalties on officials. His authority is vast, and in Sweden, he can even supervise the activities of the courts.[2]

In Lebanon, where citizens and bureaucrats exploit each other, and where the established institutions for controlling administrative behavior have so far been ineffective, the need for an institution where citizens can seek redress for grievances due to administrative corruption is most urgent for reestablishing lost confidence in the state and its institutions. To be effective, the Ombudsman should be directly attached to the President of the Republic, and appointed by him with the approval of Parliament. He must be vested with vast legal powers, and must publicly be known to be the arm of the President in curbing corruption and in seeking remedies for citizen complaints. [3] The success or failure of the Ombudsman could then be considered as a mirror reflecting the success or failure of the given regime in liberating the citizens from bureaucratic exploitation.

STRENGTHENING THE CENTRAL INSPECTION COMMISSION

While the main function of the Ombudsman is to seek the redress for grievances, the basic function of the Central Inspection Commission in Lebanon is to control bureaucratic activities and discipline bureaucrats.[4] In its early days, the Commission was relatively successful, but gradually it lost its prestige and declined in authority,

1 After its success in Sweden, the institution of the Ombudsman was adopted by Finland (1919), Denmark (1953), Norway and New Zealand (1962), England, Canada, Hawii (U.S.A.) and Israel (1967).

2 Walter Gelhorn, *When Americans Complain*, Cambridge: Harvard University Press, 1966, pp. 9 - 10.

3 Ombudsman are usually instruments of the legislature, though they function independently of it In Lebanon, however, a deviation from the general pattern is recommended since the Lebanese Executive is publicly responsible for the failure or success of the administration.

4 Decree No. 8338, December 30, 1961.

raise in salary they are given only a few will serve the public without resentment. Mr. Munla also noted that many officials absent themselves during working hours while actually cashing compensations for imaginary overtime work.[1]

Absenteeism is certainly a chronic problem, and the Civil Service Commission has been constantly drawing attention to it. My research on attitudes and behavior of Lebanese bureaucrats revealed that 40 percent of the respondents leave their offices during working hours, for varied periods, to run private errands. Although the research *does not show statistically significant differences, on absenteeism, between grades of* officials, the Civil Service Commission drew attention to the problem of partial absenteeism on the part of directors-general and heads of units who, in additon to their official duties, are engaged in teaching, attending conferences, and serving on many committees, which leaves them with little time to carry on with their basic functions [2] This problem has been augmented by the war and, although there are no official statistics, it is reported that over 20 percent of the civil servants are not attending at all and the number of officials who are frequently absent is extremely high [3]

No additional information will be derived from dwelling at length on the subject of bureaucratic corruption, laxity and irresponsibility. The scope and variety of illegitimate activities carried out by officials either as "favors" to politicians, influentials, friends or relatives, or as services in exchange for "bribes" and "kick back" are without limit. The rationale behind such illegitimate activities falls within the general pattern of giving private interest precedence over public duty. "I process illegitimate transactions when my personal interest is being served by my illegitimate act," one respondent boldly states.[4] When no less that 50 percent of the respondent among public officials admit to processing illegitimate transactions, and when citizens cannot secure the registration of a car, a house or a plot of land, or even the payment of some governmental taxes, without bribing officials, then the main problem with the administration is bound to be primarily behavioral and ethical rather than organizational. If this assumption is correct, and I believe it is, then it is futile to think of administrative reform in terms of realignments in the functions of the ministeries or of structural changes, before the individual civil servant is "tamed" and his sense of public service raised. No reform scheme can be successful before the civil servant changes his attitudes and behavior of his own accord, or is forced to do so through institutional restraints— which is certainly what any proper reform project must envisage.

ALTERNATIVE STRATEGIES FOR ADMINISTRATIVE REFORM

The preceding survey shows how administrative corruption is prevalent in Lebanon in a variety of forms, and how the individual bureaucrats, more than anything else, are responsible for this state of affairs. Keeping this in mind, and considering that Lebanon cannot afford to wait long to straighten up the public institutions and the

1 *Al-Hawadeth,* Beirut, December 22, 1977. p 61

2 Lebanon, Civil Service Commission, *op. cit.,* 144.

3 Hisham Sha'ar, Head of the Central Inspection Commission. Interviewed by *al-Hawadeth,* Beirut December 9, 1977.

4 Kisirwani, *op. cit.,* p. 134.

PAST AND PRESENT PROBLEMS OF THE LEBANESE BUREAUCRACY

A careful and analytical examination of official reports, statements of active and retired civil servants of top rank, opinion leaders, political figures, as well as the findings of my research on the "Attitudes and Behavior of the Lebanese Bureaucrats" 1971 — all meet on accusing the "human" aspect of the administration either of purposely and consciously obstructing its work to achieve private gain, or of general laxity and irresponsibility.[1] No one, however, denies the existence of other problems such as shortage of administrative and technical staff, organizational and managerial inadequacies, and low salaries, but very few consider them as reasons for the widespread corruption and inefficiency in the administration. At the heart of the matter is a question of ethics.

In 1968, after approximately a decade of continuous effort to reform the administration, the Civil Service Commission noted that a general attitude of laxity, dependence and indecision still prevailed in most governmental institutions; that collaboration between superiors and subordinates exists for the accomplishment of improper activities; that many directors-general and chiefs of services do not consider public office as a service to the nation, but rather as an opportunity to pursue their personal interests at the expense of public interest.[2]

Later reprots of the Civil Service Commission and the Central Inspectorate Commission are equally incriminating. They reveal that there is a noticeable and increasing delay in providing public services in most departments, which produces resentment among the citizens. The reports continue to say that citizen resentment prompts people to bribe officials, and that some officials succomb to the temptation.[3]

The Minister of State for administrative reform, Dr. Ali El-Khalil, was more outspoken in blaming public officials for maladministration and corruption. In an address to the Lebanese Management Association in 1974, he noted the absence of the spirit of public service among a large sector of the civil servants, who use public office for promoting their private interests.[4] In the process, he added, they do not only neglect the citizen and his interests but also treat him with disrespect and arrogance. Dr. El-Khalil also stressed that the prevalence of bribery is leading to deliberate delay and detention of administrative transactions which compels citizens to resort to bribery.

Mr. Shawkat al-Munla, a retired head of the Central Inspectorate Commission and one of the pillars of the 1959 reorganization and reform movement, wrote as recently as 1977 that most civil servants are utterly lacking in devotion to public service and professional conscientiousness. He contends that officials have got used to bribery the same way that salesmen get accustomed to excess profit and that no matter what

1 Lebanon, Civil Service Commission, ***Report on the Activities of the Commission During the Years 1966-67-68,*** P 144, Kisirwani, *op. cit.*, chapter six and seven; El-Khalil, *op. cit.*, pp. 9 - 10.

2 Lebanon, Civil Service Commission, ***ibid.***, p. 144.

3 Lebanon, Central Inspection Commission, ***Annual Report 1970, 1971, 1972.***

4 El-Khalil, ***op. cit.***, p. 20

along with a financial bonus as an added inducement; the aim was to relieve the bureaucracy of corrupt and undesired staff. This measure failed to achieve its purpose since very few officials responded. Disappointed with the results, President Franjieh pursued the matter further and convened the Council of Ministers for three consecutive days in October 1972 to discuss and suggest drastic solutions for reforming the administration. The Baᶜabda Conclave, as this convention came to be known, was not up to the expectations, and its thirteen resolutions were all stillborn.[1]

The opinions of the ministers who convened at Baᶜabda indicate clearly their resentment of the activities of the control and organization and methods institutions.[2] Such institutions tend generally to limit the freedom of politicians in interfering with the bureaucracy and, consequently, weakens the patron-client relationship between them and the bureaucrats. The resolutions of the Baᶜabda Conclave, likewise, reflected the same mood of resentment against the Civil Service Commission and the Central Inspectorate Commission by limiting their duties and responsibilities. One positive resolution, however, was to establish a "Central Commission for Research and Administrative Organization," independent of the Central Inspectorate Commission and replacing the Directorate of Research and Guidance. Although the resolution does not explicitly state that the new Commission will enjoy greater authority and involve larger specialized staff in organization and management, it was implicit that this was the purpose for the change.[3]

The resolutions were never implemented and the Cabinet which drew them was replaced by a new cabinet few months later and Dr. Ali El-Khalil was appointed Minister of State in charge of administrative reform.

Dr. El-Khalil started his official duties by creating an embryonic structure of four advisors and a small staff to help him in his mission.[4]

The Minister and the advisors, along with the heads of the Civil Service Commission and the Central Inspectorate Commission launched an intensive program of listening to the directors general and directors present their views on the problems of the administration and the means for its reform. As the very informative meetings with the top officials were proceeding, studies were being prepared and plans and projects for reform were drawn. Unfortunately the outbreak of the civil war brought these efforts to a halt, and the projects which were ready at that time were compiled in a book.[5]

1 See Amirah Abou-Mourad, *Muqarrarāt Majmaᶜ Baᶜabda Taḥt al-Mijhar*. (Baᶜabda Conclave Resolutions Under the Microscope), Beirut: Nawfal Press, 1973.

2 *An-Nahar*, Beirut: October 13, 14, 15, 1972.

3 Resolutions 3 and 4, in particular, reduce the authority of both the Central Inspectorate Commission and the Civil Service Commission.

4 It is interesting to note that sectarianism was recognized in selecting the four advisors; two Moslems—a Sunni and a Shiite; two Christians— A Greek Orthodox and a Maronite.

5 Ali El-Khalil, *op. cit.*

but also helped in fostering patronage, favoritism, abuse of authority and the spread of all forms of corruption. The patron-client relationships which have existed between politicians and public officials have given the latter immunity against hierarchical authority and courage in violating all norms of administrative behavior.[1] The Lebanese civil servant, by virtue of this relationship, is probably among the most secure public officials in the world. His arrogance, laxity, carelessness, irresponsibility, and his indulgence in bribery and embezzlement is a function of this patron-client relationship, along with the absence or weaknesses of control and disciplinary measures. The failure of the various reform movements is partially due to the fact that reformers either undermined the strength of the patron-client ties and overemphasized structural and organizational changes, or recognized their strength but failed in overcoming them.

As early as 1932, President Charles Dabbas launched a reform movement which introduced some structural changes in the administration; but when cases of corruption were taken to the courts little progress was made there, and the President's general amnesty brought the reform movement to an end. In 1952, the regime of President Khoury (1943-1952), which in the year of independence was inaugurated with unrivaled outburst of enthusiasm, collapsed under charges of favoritism, nepotism, corruption and laxity in the administration and execution of justice.[2] Since then, each president has inaugurated his term with a pledge to control corruption and reform the administration. President Chamoun (1952 - 1958) pledged to recognize and reform, but his efforts were not rewarding and, in general, official morality did not improve. By the time President Chehab (1958 - 1964) took over, charges of favoritism, abuse of power and embezzlement of public money were mounting. Again, and despite the introducing of modern control and organization and methods institutions such as the Civil Service Commission, the Central Inspectorate Commission and the Directorate of Research and Guidance, the efforts to combat corruption were only partially successful and the Lebanese administration remained inefficient and corrupt.[3] President Charles Helou (1964 - 1970), himself a bureaucrat at the time of his election, inaugurated his regime by talking about large-scale purges in the governmental institutions. Three objectives for reform were spelled out: strengthening democracy, maintaining equality, and eliminating partisanship. With the President's determination and general public support, the "purge operation" began in 1965. Sooner than expected, however, the President's zeal faded, after patron-client ties were activated, and the purge came to a halt after only 240 officials had been discharged.[4]

Before being elected in 1970, President Franjieh was very critical of the widespread corruption in the administration. Like his predecessors, he set out to reform the administration. His first act in this direction was in 1972, when a Decree was issued giving civil servants the option of resigning with full retirement and family benefits,

1 Kisirwani, *op. cit.*, pp. 118 - 121.

2 Philip Hitti, *A Short History of Lebanon*. New York· MacMillan, St. Martin's Press, 1965, p. p 226.

3 Kamal Salibi, "Lebanon Under Fuad Chehab", *Middle Eastern Studies*, Vol 2, No 3 (April 1966), p 213

4 Kisirwani. *Op. cit.*, p. 4.

ADMINISTRATIVE ETHICS IN LEBANON

Maroun Kisirwani

Beginning with the mandate era, dozens of blueprints have been drawn to reform the Lebanese administration, several modern institutions have been introduced, and hundreds of foreign and local experts have been involved, and yet the administration has not improved but rather worsened.[1] The general theme of this paper is that the reform schemes and programs have failed because they dealt primarily with institutional and structural reorganization, overlooking ethical questions and patron-client relationships which constitute solid hurdles in the face of bureaucratic modernization.[2]

The aim of this study is threefold: first, to examine briefly the reasons for the failure of all past reform movements; second, to identify the problems of the Lebanese bureaucracy; third, to examine alternative strategies for administratvie reform.

FAILURE OF THE REFORM MOVEMENTS

Lebanese politics and administration, beginning with the mandate era, have shown chronic ills and weaknesses which reflected primarily a poorly developed social conscience, for which personal profit and private loyalty take precedence over public duty. Indications of this phenomenon are illustrated in the lack of national solidarity, the devotion to sectarian or personal ends, the spread of favoritism, nepotism, corruption and laxity in the administration and execution of justice, and in the difficulty of purging waste, abuse and corruption.[3] The ceaseless squabbling for position and power between politicians was not only emulated by the top civil servants

1 For a detailed account of Lebanon's expreience with administrative reform, see Iskandar Bashir, *Administrative Reform in Lebanon*. Beirut. American University of Beirut, 1978; Aref Abdul-Khalik, "Government Reforms in Lebanon 1965 - 1967" Unpublished M A thesis, American University of Beirut, 1968, Ralph Crow and Adnan Iskandar, "Administrative Reform in Lebanon 1958 - 1959" *International Review of Administrative Sciences*, XXVII no. 3, (1961), pp. 293 - 307; Marun Kisirwani, "Attitudes and Behavior of Lebanese Bureaucrats. A study in Administrative Corruption", Unpublished Ph. D Dissertation, Indiana University, 1971

2 See, for example, George Grassmuck and Kamal Salibi, *Reformed Administration in Lebanon*. Beirut: Catholic Press, 1964, Iskandar Bashir, *Planned Aadministrative Change in Lebanon*. Beirut American University of Beirut, 1965; Ali El-Khalil, *Munjazāt al-Iṣlāḥ al-Idārī 1973 - 1974* (Achievement of the Administrative Reform) Beirut: (Government publication), 1975.

3 Stephen Longrig, *Syria and Lebanon Under French Mandate*. London: Oxford University Press, 1958, p. 204.

was heartened by what was taking place in Algeria, it gave him the incentive to persevere even more in his sinister task of repression in Poland."[1] If it did occur to La Gervaisais that the Tzar did not need the example of Algiers, he did not say it.

The question of the civilizing mission which was being discussed with great pride by the advocates of European expansion was also touched upon by La Gervaisais. However, he did not follow the trend of self-congratulation and ego gratification. On the contrary, he was indignant. "So it is clear!", he wrote, "France is so over-saturated with civilization that she feels compelled to get rid of the surplus, to export it overseas so-to-speak."[2] To him, the much vaunted civilizing mission was in fact a barbarizing mission of wanton destruction. And he again summoned apocalyptic visions on colonization in his century"

> *"Et mosquéés, sépulcres violés; et propriétés spoliées, indigènes expulsés, et bestiaux enlevés, campemens incendiés; et pays à feu et à sang; mode nouveau de civilisation! mode très ancien de colonisation."*[3]

1 La Gervaisais, *Alger* (1835), p. 29

2 *Ibid.*, p. 30.

3 La Gervaisais, *Le dix-neuvième siecle à l'oeuvre*, p. 2. For a more comprehensive discussion of anti-colonialism in the period 1830 - 1848 see Marwan Buheiry, "Anti-colonial Sentiment in France During the July Monarchy. The Algerian Case", Ph. D. Dissertation, Princeton 1973, from which this study is taken.

he regarded as a preview to the "war of total destruction aimed against the Arab populations." [1] The unrestrained shedding of blood led him to write: "*Moloch sourit à ce que les contrees soient encore fertilisées par le sang.*" [2] And he dwelt at length on the horrors of an interminable war of conquest: peaceful herdsmen slain in their tents, women and children uprooted, countryside ravaged, and crops burnt. One idea haunted him all the time: his nation was responsible for the systematic extermination of a people.

As to the impact of the war on the domestic front in France, he felt that an entire army was being decimated in the Algerian deserts for no good reason. French blood, he thought, ought to be shed only in defense of the nation. In addition, the remnants of this tattered army, if they ever were fortunate enough to return home, would never be the same human beings again; they would be disillusioned and ill-disposed toward society. [3]

One direct outcome of this militarism was reflected in a general decline of the sense of justice, a weakening of what constituted a moral action. La Gervaisas frequently denounced his countrymen's "cynical disregard for the shedding of blood," [4] their tacit acceptance of violence and extermination as normal behavior worthy of the nineteenth century. "Will no one condemn this devastation," he exclaimed, "before Muslim blood pouring in the Mediterranean washes on the coast of France." [5]

Not content with criticizing France, he turned his full blast on Europe at large and on its so-called civilization of the nineteenth century: "*Europe! l'histoire t'atteigne au front te marque en traits indélibles, de ces deux stygmates sanglants: Pologne, Afrique; l'une vouée aux tortures, et l'autre aux ravages.*" [6]

But Algeria augured even more sinister consequences for contemporary European civilization than did Poland:

> "*Alger, hélas! signe funèbre, présage sinistre... Certes, Varsovie, Pologne, détachent ce honteux et hideux siècle de la civilisation; et le rejettent au plus loin, sous la date de temps de barbarie. Mais Alger, mais Afrique, tranchent plus fortement encore n'annoncant point de terme, point de fin, et de plus, advenant sans aucune raison, sans motif quelconque.*" [7]

As one might expect, there were very few Frenchmen who were prepared to recognize the analogy between Russia's action in Poland and their nation's action in Algeria. But the Marquis de La Gervaisais did and it is to his credit. He even went further, believing that France's action was aiding and abetting the Tzar: "the Russian

1 La Gervaisais, *Le dix-neuvième siècle à l'oeuvre*, p. 2.
2 La Gervaisais, *Alger* (1835), p. 29
3 La Gervaisais, *Alger* (1834), p. 3.
4 *Ibid*., p. 4 He also wrote elsewhere: "Certes, cela coute à l'esprit juste du siècle, que de cette façon, on vienne sanctifier, canoniser en Afrique les horreurs sans terme commises en Pologne." La Gervaisais *Alger* (1835), p. 29
5 *Ibid*., p. 6.
6 La Gervaisais, *Le dix-neuvième siècle à l'oeuvre*, p. 9.
7 *Ibid*., pp. 7 - 8

The methods utilized by the vested interests in sustaining their projects of conquest and colonization were varied. Above all, the growing power of the press was harnessed to their cause — a power which La Gervaisais denounced as immoral, omnipotent, and a danger to the nation because it inhibited the free and rational discussion of important issues. The exercise of statesmanship became virtually impossible. The government feared the press to such an extent that it found itself paralyzed and could therefore do nothing to check military expenditure and colonizing schemes [1] Even the royalist press unexpectedly pressured the regime to hold on at all costs to *"cette plaie dévorante en existences, en fortunes, en moeurs, cet ulcère d'Alger."* [2] Therefore, the ministers always cautious and on the defensive, found it expedient to treat the Algerian expansion as a question of national honor and ride on the crest of the popular wave. [3]

To La Gervaisais, it was neither the vested interests nor the ruling elite that paid the 40 million francs wasted year after year on a futile venture. It was the people, through what he described as the "suctionpump of taxation, which, added to the high rate of French casualties, combined to place severe hardships on the nation."[4] Perhaps not unexpectedly, he singled out the salt tax which, in his view, sustained a reckless and immoral war. [5] Regarding his general attitude toward taxation, his publications persistently called for the abolition of property and personal taxes. On the other hand, he felt that industrial machinery ought to be heavily taxed in order to protect small-scale artisanal industry — a typical agrarian and neo-physiocratic response. [6]

But interested as he was in the analysis of the motives and methods for sustaining the Algerian venture, it was the actual consequences of the war of conquest and the policy of expanded colonization that retained his full attention. He was moved to depict scenes of fire, social dislocation, and massacre on the colonial front which paralleled his apocalyptic visions of class warfare and destruction on the domestic scene. In pamphlet after pamphlet bearing such grim titles as, *Premières ombres de la barbarie* (1836), *Les vrais Barbares* (1831), *Le dix-neuvième siècle à l'oeuvre* (1836), *Alger* (1834), and (1835), *La catastrophe* (1835), *Le siècle de l'absurde* (1832), he painted the tragic consequences of war and colonization on France as well as on the new colony. He saw very clearly that the logical outcome of agricultural colonization was inevitably the expulsion and extermination of the indigenous populations:

> *"Au développement de la colonisation agricole, s'attacherait une fatale et détestable nécessité, celle d'expulser et d'exterminer les indigènes."* [7]

Algeria, he noted, offered a spectacle of devastation more despicable than the worst era of barbarism. [8] The razing of the city of Mascara was one such incident which

1 *Ibid.*, p. 26.
2 *Ibid.*, p. 32
3 La Gervaisais, *Alger* (1834), p. 5
4 *Ibid.*, p. 4.
5 La Gervaisais, *De la capitation saline*, p. 22
6 La Gervaisais, *La catastrophe*, (Paris Pihan, 1835)
7 La Gervaisais, *Alger* (1834), p. 1
8 *Ibid.*

opposite, in fact, happened and the throne collapsed."[1] The ministers welcomed the plan because "they felt the ground no longer secure under their feet and were therefore grabbing support from any quarter."[2] In short, the men in power hoped to neutralize the domestic opposition and to consolidate the throne by a brilliant victory achieved against an unpopular enemy, the Dey of Algiers.

It is clear that the Marquis' analysis was restricted to political and domestic factors with no suggestion of other hidden or conscious motives for the conquest. The commercial interests of Southern France, the shipping interests of Marseilles and Toulon, the attempt to compensate for the loss of the old empire and more importantly for territory on the Rhine borderland, and the desire to emulate Napoleonic victories, were not mentioned.

The official account of the famed «fly-whisk» stroke which served as a pretext for the war against Algiers did not impress him. It was his view that "Algiers was taken supposedly to avenge an insult to France's national honor whereas, in fact, it was the French consul who had provoked the Dey by insulting him in the first place."[3] And as to the destruction of an alleged pirates' lair, what France had really initiated was a "vast campaign of ravage and massacre."[4]

To La Gervaisais, if the decision of the Bourbons to capture Algiers was dishonest and wrong, the policy of the July Monarchy which aimed at the conservation and extension of the conquest was even more disastrous. It was, in addition, an incredible anachronism.

> "The conservation of Algiers with expansion in the interior was the stupidest of ideas.... Not even permissible during the dark ages of barbarism, it was now being unashamedly applauded in a century of enlightenment, priding itself on having reached the peak of civilization."[5]

As to the establishment of a formal colonial empire in the Regency, he sarcastically saw it as a "glorious thought of gigantic proportion, almost equal to the spirit of Attila the Hun."[6] In fact, he pointed out, the pretended glory of it was subordinate to the lure of riches: *à peine entrent en compte les fleurs de gloire, vis-à-vis les fruits du lucre...; accourez, indigos, sucres, cafés, cotons!*"[7] The reasons advanced for the retention of Algiers were always numerous: glory, a misplaced national honor, the pretense of a civilizing mission for France in Africa, and above all, the thought of a new Eldorado within easy reach of the shores of southern France. However, the skeptical Marquis stressed the profit-motive: Algeria was being kept because people believed it to be a Garden of Eden, and, "as in the case of the Terrestrial Paradise, they expected that a plentiful supply of sugar, coffee, indigo, cochineal, pepper, and ginger would be had for the asking."[8]

1 *Ibid.*
2 La Gervaisais, *Alger,* p. 1.
3 *Ibid.*, p. 28.
4 *Ibid.*
5 La Gervaisais, *L'Etat et le pays.* p. 7.
6 La Gervaisais, *De la capitation saline*, (Paris: Pihan 1834), pp. 35 - 36.
7 *Ibid.*
8 La Gervaisais, *Alger*, (1835), p. 28

pitalist Paris predominated over an agrarian France. ote, "the powerful colons resided and dominated in Paris."[1] The well-articulated it narrow interests of a tiny minority required the imposition of prohibitive tariffs and xation in order to subsidize the colonies.[2] The other economic disadvantages icluded a military expenditure of 40 million francs a year to safeguard the colons and neir obsolete system of plantations.[3] These factors were responsible for the increase in he general level of prices in France.[4]

To be sure, emancipating the colonial empire was an economic imperative, but it was also an urgent political task. He saw the role of the colon as nearing the end, and the colonial system had to be artificially sustained by national charity.[5] There were also signs that a kind of decolonization process was taking place. The colonial revolt of Santo-Domingo was very much on La Gervaisais' mind and he tended to generalize from that single but important example. Furthermore, if the natural and inevitable process of emancipation was delayed, the colonies of the old empire would surely succumb to social disorders and even to massacres.[6] "For it is impossible," he wrote, "for two enemy races to keep the peace when serious perturbations were taking place in the mother country."[7]

Again, one is reminded of the spectre of new Santo-Domingo revolts, caused by the internal situation at home in France, threatening the tatterred remnants of a once extensive colonial system. He was obviously thinking of the parallel between the revolutionary situation of 1789 and 1830.

So much for the old colonial empire. But when the Marquis turned his attention to France's military action in North Africa, he appeared to have lost control of his pen. Frequently, his outbursts became so emotional as to lose coherence. He lashed out at the motive of the Bourbons in calling for the expedition in the first place, at the reasons why the enterprise was being continued and expanded under the July Monarchy, at the methods used to dupe the public, and, finally, at the brutal impact, both on France and on Algeria itself, of a new colonialism, masquerading under the civilizing mission of colonization.

On the causes of the Bourbon decision to invade the Algerian Regency, La Gervaisais offered the familiar explanation of a political move dictated solely by domestic consideration, a move designed to check the growing influence of the Liberal opposition which was causing discomfort, even fear, to the regime.[8] He did not indicate the precise location of the decision-making process, although he did suggest that it was inspired by: "royal anger which propelled the enterprise forward, hoping thereby to raise the regime to new heights of popularity and power, whereas the

1 La Gervaisais, *De la loi économique*, pp. 26 - 27.
2 *Ibid.*
3 *Ibid.*, pp. 30 - 32.
4 *Ibid.*
5 La Gervaisais, *Alger*, (Paris: Pihan, 1834), p. 6.
6 La Gervaisais, *De la loi économique*, pp. 30 - 31
7 *Ibid.*
8 La Gervaisais, *Alger*, p. 28.

The power and influence generated by an expanding credit, manipulated in the interests of the middle class, retained his critical attention. To begin with, it was of no benefit to the vast majority of Frenchmen; in fact, la Gervaisais suggested that it was intimately linked to war, although the connection was not made very clear. "By a strange paradox," he wrote, "war commanded credit and vice-versa; war increased the load of taxation which combined with the heavy demand for recruits to place a crushing burden exclusively on the people. Thus, the people always paid both for the war which stimulated credit expansion and for the credit expansion which brought about war."[1]

Continuing his account of the pernicious influence of the July Monarchy's bourgeoisie, the Marquis stressed the fact that it had secured an exclusive monopoly over privilege, wealth, and lucrative positions in the administration. Moreover, the industrial revolution, having destroyed the old cottage industry of the country, completed thereby the polarization of society.[2] No intermediaries were left in the fabric of society to soften the *choc* of explosion.[3] Such observations undoubtedly influenced his formulation of apocalyptic visions of fire and destruction reminiscent of biblical thunderings, ending in the victory of the *prolétaires* and *semi-prolétaires:*[4]

> *"Face à face, se rencontreraient les deux bandes, l'une rare en nombre, timide de coeur, glacée d'épouvante, et l'autre énorme de masse, bouillante de furie, enivrée de confiance. Combat à outrance, victoire à coup sûr, défaite à plate couture, ruine à ras-terre, et subversion des choses, dévoration des êtres, conflagration du sol: ainsi, cela se passerait."*[5]

The grave industrial insurrections of Lyons served to confirm his belief in the existence of a permanent "struggle between the possessing and non-possessing classes" caused by an unrestrained expansion of industry.[6] Turning to the industrial elite of Lyons, he compared its relationship with the proletariat as one of colonizer to colonized: "the industrialist resided in the midst of his slaves like a colon, and the revolt in Lyons was akin to a Santo-Domingo colonial revolt."[7]

La Gervaisais was as bitter an opponent of the old colonial empire of France as he was of his nation's expansion into new overseas territories, Algeria being the case in point. His critique was both economic and political: the cost was too high for such insignificant returns, and political emancipation of the colonies was anyway overdue. The reason, he maintained, for the continued imposition of a useless colonial burden was the vested interest of an elite who knew both how to exert political pressure in Paris and how to make themselves heard to the public through the press. Without making the link explicit, he suggested that the colonial system followed from the fact that a

1 La Gervaisais, *Cinq chapitres du resumé des vues économiques*, (Paris: Pihan, 1832), p. 3.
2 La Gervaisais, *Exposé de la ligne politique*, pp. 108 - 109.
3 La Gervaisais, *La raison des temps*, p. 26.
4 *Ibid.*, pp 26 - 27; and La Gervaisais, *Exposé de la ligne politique*, p. 110, for his usage of the terms *prolétaires* and *semi-prolétaires*.
5 La Gervaisais, *La raison du temps*, pp. 26 - 27.
6 La Gervaisais, *Les vrais barbares*, pp. 1 - 3.
7 *Ibid.*

The State was seen as a fictitious abstraction in sharp contrast with the real and positive *Pays* which alone encompassed the nation's living forces. In characteristic fashion, he exclaimed: "the state is taken for the *Pays*, or rather the state is taken for everything, the *Pays* for nothing."[1] Moreover, France was nine-tenths agricultural while Paris, the remaining tenth was capitalist. Yet the tenth prevailed over all others: "*la ville est tout, le pays n'est rien.*"[2] As to the locus of political power, he concluded that it resided in the one million political militants split into Constitutionalists, Legitimists, and Republicans tearing each other apart, whereas the remaining 31 millions acted as "passive spectators always prepared to surrender their children and gold to any government."[3]

It is clear then that the neo-physiocratic tendencies, to which must be added the nostalgia for the decentralized political life that had once prevailed in the province of Brittany, turned the Marquis against an emerging industrial urban civilization which he saw as the creation and centralized domain of a new plutocratic bourgeoisie characterized as "the true barbarians threatening society."[4] But he did recognize their revolutionary role in politics as well as in economics:

> "*La révolution fut faite par la classe moyenne, contre la classe alors supérieure; et la révolution serait faite par la classe infime, contre la classe maintenant éminente*"[5]

A clear notion of class struggle leading to revolution was ever present in his writings; for instance, a recurring theme was: "*la guerre sociale est en permanence.*"[6] In fact, as early as 1830, he had noted a connection between the industrial revolution and the political revolution rocking France. In a work entitled *Les périls du temps*, he had described, in vivid images, "the wild expansion of industry creating, on one hand, a concentration of factories owned by the few, and, on the other, a whole population of dispossessed and impoverished serfs ready to revolt against its masters."[7]

Thus, a full decade before Karl Marx, the Marquis de la Gervaisais described the bourgeois class as selfishly forging society in its own image; "it is as though society were identified by, incarnated in, a certain class which looked upon itself as the society and egotistically promoted its own exclusive interest."[8] Why is it, he asked, that equitable distribution of such an unprecedented quantity of wealth was not forthcoming? He blamed it on the "abstract principles of economists: *laissez-faire, laissez-passer;*" and he added ironically, "it does not really matter if a person has no arm — *qu'on le laisse faire*, and he who has no legs — *qu'on le laisse passer.*"[9] In his own peculiar way, he called the nineteenth century the "Age of Lead, an age totally incapable of love and appreciation."[10]

1 La Gervaisais, *L'Etat et le Pays*, (Paris. Pihan, 1835), p. 7.
2 La Gervaisais, *De la loi économique*, p. 26.
3 La Gervaisais, *La raison du temps*, p. 29.
4 La Gervaisais, *Les vrais barbares*, (Paris: Pihan, 1834), p. 3.
5 La Gervaisais, *La raison du temps*, p. 26.
6 La Gervaisais, *L'Etat de guerre dans la société*, (Paris. Pihan, 1833), p. 22.
7 La Gervaisais, *Les périls du temps*, (Paris: Pihan, 1830), p. 3.
8 La Gervaisais, *L'Etat de guerre dans la société*, p. 17.
9 La Gervaisais, *Exposé de la ligne politique*, p. 109.
10 La Gervaisais, *Premières ombres de la barbarie*, (Paris· 1836), p. 14.

oppositon to all revolutions and revolutionary situations.[1]

It is not entirely clear how he fared under Napoleon whom he regarded as a reckless adventurer. However, the Restoration of the Bourbons in 1815 enabled the Marquis to rebuild, to some extent, his former position. But he did not get along too well with the returning Bourbons and, in fact, opposed the Villèle ministry on the ground that it was spelling the ruin of the monarchical system by permitting the erosion of the King's prerogatives.[2] After the downfall of Charles X, he took his distance from the Bourbon Legitimist camp without declaring a definite support for the new Liberal Bourgeois order represented by the July Monarchy. To be sure, like most aristocrats of the *ancien régime* he thoroughly detested the liberal bourgeoisie's accession to power and privilege: "it is *avide*," he wrote, "like all dominant classes, and blind like all *parvenus*."[3] He also gave vent to his feelings on its role as follows:

> "There is talk about freedom only in order to better construct authority which is then used to formulate laws. In turn, legislation serves to rivet the chains. Industry on a grand scale serves to concentrate wealth and aggravate poverty. Thus, increasingly, vested interest takes over from real need. Nine tenths of France suffers while barely a tenth is satisfied, and we return to a barbarism under the sign of liberalism."[4]

Having noted that the interest of the vast majority was being sacrificed for the sake of a new plutocracy eager to maintain a predominance in politics and economics, he therefore exhorted Louis Philippe to move closer to the real France, to become the King of the poor and the dispossessed. One of his pamphlets - *A Philippe* - advising the Monarch to wake up before he suffered the fate of his Bourbon predecessor was seized, and further publication was prohibited.[5]

La Gervaisais' shrewd observation of his contemporary society undergoing industrial as well as political revolution — which he both vehemently denounced — ,provides an insight into his pessimistic personality. Before attempting to examine his appraisal of French colonialism, which he linked, albeit vaguely, to financial interests residing in the capital, it would be useful to outline his more general views on the political economy of a changing France.[6] These will include: the deep split between state and country, the pernicious influence of the bourgeoisie, the extreme polarization of society between a handful of haves and a great mass of have-nots, and the permanent state of internal war leading inevitably to bloody revolution.

1 La Gervaisais, *La Catastrophe*, (Paris, 1835), p. 11. He described the scene in France as follows: "Nous sommes en France, en 1789. Dans cette nation rien n'annonce une chose publique. Il ne s'y rencontre que des castes, des classes, chacune concentrée en elle-même, toutes isolées, opposées entre elles." *Ibid.*

2 *Ibid.*, p. 20

3 La Gervaisais, *La raison des temps*, (Paris: Pihan, 1836), p. 27

4 La Gervaisais, *Exposé de la ligne politique*, (Paris: Pihan, 1835), pp. 120 - 121.

5 La Gervaisais, *A Philippe*, (Paris: Pihan, 1835). see also his work, *Mise à l'index*, (Paris: Pihan, 1835).

6 La Gervaisais, *De la loi économique*, (Paris: Pihan, 1830). pp. 26 - 27.

THE CONQUEST OF ALGERIA AND THE APOCALYPTIC VISION OF LA GERVAISAIS

Marwan R. Buheiry

In the annals of the French opposition to the conquest and colonization of Algeria during the period of the Bourbon Restoration and the July Monarchy of Louis Philippe, the figure of the Marquis de la Gervaisais is largely ignored. Yet he is the author of about two hundred widely circulated pamphlets and booklets predicting, among other things, an era of violent revolts, the falls of the Bourbon Restoration and the July Monarchy, the return of a Republican order to France, and the coming of a new Napoleon. Many of his works included sharp attacks on the social and economic systems, the new industrial middle class, and French militarism in Algeria.

The personal history of this unusual and little studied publicist (a brief biography published in 1850 appears to be one of the few exceptions) was marked by tragedy and bitter disappointment which might explain his characteristic compulsion for apocalyptic writing. He was eager to have his works brought to the attention of political circles and was requested, on one occasion, to stop using the secretariat of the two Chambers of Representatives for purposes of disseminating his polemical literature.[1]

Born in 1765 near Saint-Malo in Brittany, the Marquis embarked on what was to become a conventional military career. While visiting one of France's more prestigious watering places, he fell in love with a Princess Bourbon de Condé who apparently returned his love, but their marriage was not deemed possible because of important differences in their respective family stations. Thereupon, the officer wounded in his heart and pride resigned his commission and went on a self-imposed exile to Switzerland to get over his unlucky fate. The Princess retired eventually to a nunnery.[2]

Meanwhile in his home country a new page in world history was being written. In 1789 the Parisians stormed the Bastille placing France in a momentous revolutionary situation. La Gervaisais returned home only to be repelled by the spectacle of devastation and the radical dismantling of a cherished *ancien régime*. Deeply shaken, he went again into exile in Wales in 1791, but was forced to return after two years to save a family estate that was being decimated by the anti-noble legislation enacted by the French Revolution. Not unexpectedly, his writings are characterized by a bitter

(A. de Laborde and La Gervaisais), *Correspondance inédite, à la fois instructive et amusante, entre un des questeurs de la Chambre et un des docteurs de la presse,* (Paris: Pihan, n.d.).

Damas Hinard, *Un prophète inconnu,* (Paris: Ledoyen, 1850), pp. 15 and 79.

من ديارهم على وجوههم ويتركوا منازلهم وارزاقهم في جنب الله تعالى . (والله « تعالى » غالب على امره)[1] (وما الله بغافل عما يعمل الظالمون)[2] والسلام .

ويطالعوا العلوم الشريفة من جهة امر الحج فانه قد آن اوانه والشروع في امره فيرسلوا اولاقات يحثوا في سيرهم وعجلتهم بكل ممكن بان الامير بكلاربكي يشرع في ذلك ويسفر الحاج ويجهزوا صرر العرب على عادتهم القديمة ليحصل الامن للحاج ، وان لم يكن ذلك كذلك فينقطع الحج في هذه السنة ويبقى ذلك عار على الحضرة الشريفة الخوندكارية نصرها الله تعالى فالله الله في ذلك ومثل الصدقات الشريفة لا يدل على صواب .

وغير ذلك ، فان بعض من ينزل من الاصباهية بالبساتين ظاهر حلب على الزروع ليأكلوا ما يصلح لهم ولدوابهم منها ويخربوا الباقي بالدوس فيمنعهم البستاني عن ذلك صونا لرزقه فيضرب ويهان حتى لا يبقى ببستانه شيء فيه فايدة لهم ولا لخيولهم فاذا طالبهم البستاني عند الرحيل بحق ما اتلفوه له شكوا عليه بانه سرق لهم متاعا من البستان واحضروا من رفاقهم من يشهد بسرقة اسبابهم ويحصل بذلك الاذى البالغ وقد عمت البلية في مثل هذه الامور وشيء لا يحصى وقد اجمعت الناس على انه (ليس لها من دون الله كاشفة)[3] . ومولانا الوزير الاعظم يسأل من حامل هذه الرقعة عن هذه الامور وما وقع له ومن الاصباهية الاجواد فانهم ليسوا بالسوية وقد غلبت المناحيس على الاجواد لكثرتهم (وما تفعلوا من خير يعلمه الله)[4] ، انهوا ذلك بعد تقبيل الارض ثانيا وثالثا لدى حضرة الوزير الاعظم .

قصة المماليك نصاح الآخرة

١ انظر سورة يوسف ١٢ : ٢١ .
٢ انظر سورة ابراهيم ١٤ : ٤٢ .
٣ انظر سورة النجم ٥٣ : ٥٨ .
٤ انظر سورة البقرة ٢ : ١٩٧ .

وينزه مقام حضرة الملك الاعظم الخوندكار اعز الله انصاره وضاعف اقتداره من ان تنسب هذه الافعال الى مادته الشريفة فقد قال افلاطون الالهي : السلطان كالبحر الذي تمد منه الانهار فان كان عذبا عذبت وان كان ملحا ملحت .وقال كسرى انو شروان : من اخذ مال رعيته ليشيد به ملكه كمن اخذ من اساس حايط بيته ترابا ليشيد اعلاه فيوشك ان يسقط الحايط . وقد كتب اليه بعض ملوك الروم ان عرفني كيف تسوس رعيتك فكتب اليه : اني لم اخلف وعدا ولا وعيدا . وهذه الجماعة المفسدة كان يريد لهم امير يضبط احوالهم ويردعهم عن افعالهم اذا هددهم خافوا منه واذا وعدهم وثقوا بكلامه فرحمة الله الشاملة ومغفراته الكاملة على المرحوم السلطان سليم شاه طيب الله ثراه وجعل الجنة مأواه كيف توجه بتلك الجنود والعساكر والدساكر في زمن استواء الغلال فضبط امورهم وذب عن اموال المسلمين وارزاقهم وغلالهم ودوابهم وعيالهم ولم يحصل منه للرعية الا كل خير وجميل وكشف الظلامات وامن الطرقات وقد حذا حذو الاسكندر في تمهيد البلاد وحفظ العباد ، وقد مر بالاسكندر يوم من ايامه لم يسأل فيه حاجة فقال : والله ما اعد هذا اليوم من ملكي فقيل له ولم ايها الملك ؟ فقال : لان لذة الملك لا توجد الا باغاثة الملهوفين ومكافأة المحسنين والعفو عن المذنبين . وقد خربت البلاد وهلكت العباد وانتهكوا حرمة الارض المقدسة التي هي بلاد الاسلام من الف عام ولم يرعوا لها حرمة وهي ارض المحشر والمنشر واليها تشد الرحال في الجاهلية والاسلام وهي مهبط وحي الله تعالى ومنبع انبيائه عليهم الصلاة والسلام ونقول كما قال الله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾[1] فالله الحمد على كل حال .

ولقد فرحت الرعيا بورود الاحكام الشريفة ان يجروا على القواعد القديمة ولم يحصل المراد بل الذي كان له ملك او وقف في قرية وللاصباهي فيها قيراط[2] واحد فيمنع المالك ومستحق الوقف من فلاحيه ولا يمكنه من الدخول اليها ويقول ليس لك عليها سوى حق التراب خذه ولا تدخل اليها ويعطيه عن استحقاقه قدرا يسيرا ويكون في تذكرته قدرا يسيرا فيأخذ ما كان يأخذه صاحب الملك والوقف باضعاف ما في تذكرته ويحصل الضرر بذلك للمستحق وقلة الانصاف ولا يقبلوا من الشرع الشريف بل يعاملوهم بالعرف[3] فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، فان رحمتم المسلمين فارسلوا احكاما ان صاحب الملك والوقف يستمر على ما كان عليه من التصرف في ملكه او وقفه ، واذا كان على ملكه او وقفه اصباهي فيدفع المالك للاصباهي ما في تذكرته بزيادة بحيث لا يضر الفلاح ولا الاصباهي ولا صاحب الملك ولا الوقف فان الاصباهي اذا كان له في قرية مائة درهم يأخذها عشرة امثالها مع ما يحصل منه على الفلاحين من الضرر والكلف والمظالم بغير ذنب ولا جرم واكثر الفلاحين معهم في الزناجير والضرب والقهر فان كلمهم احد بالشرع يقولوا بالعرف وان غلبوا بالعرف يقولوا بالشرع والحال انه لا عرفي ولا شرعي ولكن على حسب ما يوافقهم وما تم حاكم شرعي او عرفي في البلاد يحكم بين الناس بالعدل والانصاف ولا يخلص حقوق الناس فالله الله تنظروا في احوال المسلمين وترفعوا عنهم الضيم والا ان رسمتم تعطوهم دستورا في قتل اهل المملكة عن اخرهم حتى يستريحوا فان موتة اطيب من موتات والمشيرون في تحصيل الاموال وعمارة دنياكم كثير بخلاف من ينصح للاخرة ، فان حصلت الرحمة للرعايا فبها ونعمت والا فهم يخرجوا

١ سورة الانعام ٦ : ١١٢ .
٢ القيراط . ١/ ٢٤ من مجموع المساحة .
٣ العرف : انظر ص ٢٩ هامش رقم ٣ اعلاه في البحث .

مع اميرهم المعظم ذاك فكيف يكون في الرعية ﴿ فصبر جميل والله المستعان ﴾[1] . وقد فوضوا امرهم الى الله تعالى وعرضوا حالهم على الباب الشريف طالبين من الصدقات الشريفة كشف الضرر وايقاع النقمة بالمذكورين فان الفساد قد حصل من غالبهم بحيث انه ما بقي يتميز (الخبيث من الطيب)[2] . وان لم يبطش بهم بطشة يذهب فيها النحس والجيد والا يفسد الحال فانه قد جرت عادة الله تعالى في غالب احكامه لن يضر الخاص لمصلحة العام ، وما عرضنا حالنا ليرد لنا ما حل بنا فان ذلك امر قد فات ، وقد حل بنا ما حل ولكن ليقتص منهم فيرتدع غيرهم من المستقبل عن فعل شيء من ذلك في ايام الدولة الشريفة وبعدها كما فعل الله تعالى بالامم الخالية التي يمتنع اهل هذا الزمان من الوقوع فيما عذبت عليه الامم الماضية ، ولقد اهلك الله تعالى امما كثيرة بعقر ناقة[3] صالح عليه السلام وهو غني عن العلمين ، وقد قال صفي الدين الحلي ابياتا في معنى ذلك وهي[4] :

ما رتب الله الحدود ، وقصده ، في الناس ، ان يرعى المسيء ويرحم
لو شاء قال : دعوا القصاص ، ولم يقل بل في القصاص لكم حياة تنعم
ان كان تعطيل الحدود لرحمة ، فالله أرأف بالعباد وأرحم
فاجر المسيء ، كما جزاه بفعله ، واحكم بما قد كان ربك يحكم
فاجز ثمود له قديما ناقة ، وهو الغني ، عن الورى ، والمنعم
فأذاقهم سوط العذاب ، وانهم بالرجز[5] يخسف ارضهم ويدمدم
وكذاك خير المسلمين محمد ، وهو الذي في حكمه لا يظلم
لما اتوه بعصبة سرقوا له ابلا من الصدقات وهو مصمم
لم يعف بل قطع الاكف وأرجلا من بعد ما سمل النواظر منهم
ورماهم من بعد ذلك بحرة ، نار المواجر فوقها تتضرم
ورجا اناس ان يرق عليهم ، فأبى ، وقال : كذا يجازى المجرم
وكذا فتى الخطاب قاد بلطمة ملكا لغسان ، ابوه الايهم
فشكا ، وقال له : اتلطم سوقة ملكا ؟ فقال : أجل وانفك مرغم[6]
وانظر لقول ابن الحسين[7] وقد رأى حالا تشق على الأبي وتعظم
لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى ، حتى يراق على جوانبه الدم[8]
هذي العبارة للمحقق عبرة والله اعلم بالصواب واحكم

١ سوره يوسف ١٢ : ١٨ .
٢ سورة آل عمران ٣ : ١٧٩ .
٣ انظر سورة الاعراف ٧ : ٧٣ - ٨٤ .
٤ انظر ديوان صفي الدين الحلي ، دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٨٢/ ١٩٦٢ ، ص ٦٧ - ٦٨ . (هو عبد العزيز بن سرايا شاعر شيعي ت ٧٥٢/ ١٣٥١) .
٥ جاءت في الرسالة : بالرجف .
٦ جاءت في الرسالة : يرغم .
٧ المقصود بذلك الشاعر المعروف احمد بن الحسين بن الحسن الملقب بالمتنبي (ت ٣٥٤/ ٩٦٥) .
٨ هذا البيت للمتنبي ، انظر ديوان المتنبي ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ص ٥٧١ .

APPENDIX

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلواته على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلامه . (ان الـذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون)[١] . (الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء)[٢] .

يقبلون الارض بين يدي الوزير الاعظم خلّد الله ايامه بدوام ايام الخوندكار الاعظم السلطـان سليمان (ا) بن المرحوم السـلطان سليم شاه بن عثمان خلد الله ملكه وسلطانه وقهر عدوه ومن شآنه وادام سعده وكبت ضده واعلا جده . وينهون ما حل باهل مدينة حلب وساير قراها من الألف فارس التي جهزت لحفظ حلب بل لدمارها ودثرها ومن العايدين من العساكر من الشام ومن علي بالك بن سوار من النزول في زروع الناس بخيامهم وخيلهم ورجلهم ، والنهب واكل غالب زروعهم بالقهر من غير ثمن والدخول على نسايهم واولادهم في بيوتهم وضربهم عند المنع لهم عن ذلك والتطاول الى هتك الحريم وخطف الصبيان واخذ العمايم عن رؤوس الناس نهارا وليلا واخذ خيولهم وجمالهم وبغالهـم وحميرهـم وتحميلها بغير أجر وأخذ دراهم على ما لم يحملوه هذا اذا ردوا بعضها على اصحابها بعد الجهد الجهيد والشتم والسب والضرب واخذ العبيد بطريق انهم يسخروهم فيستمر بايديهم قهرا ، فيأخذوهم بغـير رد ، وتسخير الناس ومن لم يطعهم في ذلك قتلوه واخفوا خبره وقد فقد بذلك انفار عدة وذهبوا كامس الدابر والميت الغابر ومنهم من نزل في بيت واستقر به وفي كل يوم يدور على بيوت الناس فيدخل هجوما على اي بيت كان كبير او صغير جليل او حقير ويقول اخرجوا حتى نسكن هنا فان امكنهم دفعه بغير شيء دفعوه وان لم يمكنهم ذلك فما يخلصهم الا ان يعطوه المايتي درهـم والثـلاث ماية بعـد الدخـول عليه والتخضع له وكلما شكا احد الى من له الحكم عليهم يتغافل عنه وان اجاب اجاب بجواب خروج الروح اطيب منه ، فان الانسان يموت في اليوم والليلة الف موتة لما يحصل عليه وعلى اصحابه وجيرانه واهله ، والمسلمـين اذا شكوا الى خسرو باشـا فما يروه واذا رأوه يرسـل من جاويشيتـه واحـدا للمتمـرد فما يرجع من عنده الا وقد عرض الضرب عليه وعلى الشاكي واذا كلم احدهم عن هذه الفعال بكلمة وقيل له ما يليق ان تفعلوا مثل هذه الفعال في مملكة الخودنكار الاعظم ، وهذا مما يعرض على البـاب الشريـف والامير فرهاد باشا فما يجيبوا الا بالسب والشتم لفرهاد باشا وللمتكلم وبعض المتكلمين معهم في مثل ذلك يحصل له الضرب على مثل هذه الكلمات ويقولوا : نحن ارسلونـا ولـم يعطونـا شيئـا يكفينـا من مال الخوندكار الاعظم فكيف نفعل مالنا الا ننهب ونأكل . وقد اشاعوا هذه الشناعة السيئة في عرض السلطنة وتزايد امرهم حتى لا يمكن احدا ان يردهم وقد اضر ذلك بمال الناس الضرر البالغ (ف) ﴿ انا لله وانا اليه راجعون ﴾[٣] . وما طمعهم في ذلك الا جرائتهم على الامير فرهاد باشا وهزيمته منهم فاذا كان فعلهم

١ سورة البقرة ٢ : ١٥٦ (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون)

٢ انظر صحيح الترمذي بشرح الامام ابن العربي المالكي ، ١٣ م ، المطبعة المصرية بالازهر ١٩٣١ ، م٨ ، ص ١١١ وهذا حديث حسن .

٣ سورة البقرة ٢ : ١٥٦ .

conventional limits by marrying into the Aleppine leading families, such as the family of Naqīb al-Ashrāf[1].

In 1012/1603 a new governor to Aleppo, Naṣūḥ[2] Pāshā (d. 1023/1614), was appointed. He was aware of the destruction caused by the Damascene force, because, at one time, during the fighting, he served in Aleppo. On assuming his post he came to realize that the revenue of the province had drastically decreased as the result of the Damascene military control of the province. Being unable to confront them in Aleppo itself, he adopted a policy of gradually undermining their power in the countryside by withdrawing villages from their hands. This led to several clashes which proved that he was unable to confront them merely with his own force. With the help of Ḥusayn Pāshā Jānbūlāṭ, to whom Naṣūḥ Pāshā resorted, the Damascene force was defeated.

The Damascene force retreated to Ḥama, reorganized themselves, moblized local powers (Maᶜnids, Shihābis, Ḥarfūshis) and advanced towards Aleppo, despite firm orders from the Sultan for not fighting Naṣūḥ Pāshā[3].

They caused havoc and molestation in the vicinity of Aleppo, ᶜAzaz and Kiliz. Once more Naṣūḥ Pāshā and Ḥusayn Pāshā Jānbūlāṭ were able to defeat and force them to retreat to Damascus. En route to Damascus, they extracted taxes and money from the people of Ḥama, Ḥoms and attacked passing caravans. For the third time, Naṣūḥ Pāshā, with the governor of Damascus and most of the ᶜArab Bedouin of Āl Ḥiyār, defeated the Damascene force, which withdrew to fortify itself in the citadel of Damascus. As Naṣūḥ Pāshā did not pursue them to Damascus, they mobilized the local forces with the exception of the Maᶜnids this time, who declined the invitation. They camped at the village of Qābūn, north of Damascus. Their sojourn frightened the villagers who were terrified and fled to Damascus. When Naṣūḥ Pāshā preferred to go back from al-Rastan to Aleppo, the Damascene force was divided into two groups. One declared themselves as obedient slaves of the Sultan, the second marched against Aleppo but were not able to reach it. Thus the year 1013/1604 was a decisive one, because Aleppo, which had suffered a great deal, was saved[4]. Damascus, again, became their target until they were crushed in 1033/1623[5].

1 For further details see al-ᶜUrḍī, *ibid.*, fols. 56a-57a, 85b-88b; al-Muḥibbī, *ibid.*, vol. ii, pp 43-45, 129, 322-324, vol. iv, pp. 448-51; al-Ghzzī, Kamāl, *Nahr al-Dhahab*, vol. iii, pp. 265-71; al-Ṭabbākh, Muḥammad Rāghib (d. 1951), *Iᶜlām al-nubalā' bi tārīkh Ḥalab al-Shahbā'*, 7 vols., Aleppo, 1926, vol. iv, pp 181-3.

2 For his biography see Muḥbbī, *ibid.*, vol. ii, pp. 84-87. vol. iv, pp. 448-451

3 Shaykh Muḥammad b. Saᶜd al-Dīn al-Jabāwī (d. 1020/1611), Ṣufī sage of Damascus, was deputed by the officials of Damascus to the janissaries marching against Aleppo, but they refused to listen to him. See al-Ghazzī, *Luṭf al-samar wa qaṭf al-thamar*, MS. Ẓāhiriyya, No. 41, fols 49a-b, Muḥibbī, *ibid.*, vol. iv, pp. 449-50.

4 Muḥibbī, *ibid.*, vol. ii., p. 85, vol. iv, pp. 448-51; Ghazzī, *Nahr al-Dhahab*, vol. iii, pp. 270-71

5 See al-Khālidī al-Ṣafaḍī, Aḥmad b. Muḥammad (d. 1034/1624), *Tārīkh al-Amīr Fakhr al-Dīn al-Maᶜnī*, 2nd edition by Asad Rustum and Fouad Bustānī, Beirut, 1969, pp. 94-5, 98-104, 117-118, 123-134, 136-9, 140-5, 146-56, 161-2, 174, 178-9. For biographies of the janissary leaders in Damascus who caused havoc see Ghazzī, *Luṭf*, fols. 15a, 16a-b, 43-5a; Muḥibbī, *ibid.*, vol. ii, p 299; vol iii, p. 299, Kurd ᶜAlī, Muḥammad, *Khiṭaṭ al-Shām*, vol. ii, p. 259. For the military rebellions in Cairo in the same time, see Rāfeq, A., *Thawrat al-ᶜAskir fī al-Qāhira wa maghzāhā*, Damascus, 1969. For the clashes between the military and *al-Ashrāf* in Aleppo in the 18th century, see Bodman, Herbert, *Plitical Factions in Aleppo, 1760-1826*, the University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1963.

Pāshā Jānbūlāṭ (d. 1014/1604)[1] who was, at the same time, the governor of Kiliz and ᶜAzaz, to work out a reconciliation between the two warring parties.

Three days later Ḥusayn Pāshā Jānbūlāṭ arrived at the head of a large army. He proposed a reconciliation agreement by which only Damascene soldiers who owned houses in Aleppo were allowed to stay, the rest having to go back to Damascus.

As the gates of the city were opened, the Damascene janissaries quietly *(biadab)* made their way into the city under the pretext of shopping. After three days most of the Damascene force managed to establish themselves in the city and turned against the Aleppine military force. The military force of Aleppo withdrew and fortified themselves in the citadel leaving the city at the mercy of the Damascene janissaries, who pillaged it for ten days. In the meantime Ḥusayn Pāshā Jānbūlāt tried to affect a new agreement for reconciliation. But he failed and left with his army for Kiliz and ᶜAzāz.

In the middle of this chaos, a newly-appointed governor to Aleppo, Ḥasan Pāshā bin ᶜAlī Pāshā, arrived. He was approached by the Damascene force who bribed him with fifty thousand ***Kurūsh*** to win him to their side. He proposed a truce by which the fighting had to cease, the Aleppine military force to return from the citadel to the city, and referred the whole matter to the Sultan to await his orders.

Immediately after the truce, the Aleppines (the inhabitants and the military) realized the extensive damage inflicted upon their city, which led them to react violently against the Damascene force. The leaders of the latter considered this action a violation of the truce and pleaded their case to the governor, the judge, the ᶜ*Ulamā*ᵓ, and to the dignitaries of the city. The governor responded that the people of Aleppo should assemble in the Grand Mosque of the city to discus the matter.

Al-ᶜUrḍī, (d. 1071/1661), an Aleppine historian who withnessed the events, records that the streets and quarters of the city were crowded with soldiers. He adds that his father was asked by the governor to take the minutes of the meeting. In that meeting it was declared that the Aleppine force had violated the truce and hence they were charged with raising a rebellion against the Sultan. Losing official and public support as a result of the confusing situation, the Aleppine force retreated for the third time to the citadel, which had become a target for the Damascene force. Firing was so heavy that the Aleppine force had no alternative but to surrender on condition that no harm should be done to them, in return for a complete delegation of all services to the Damascene force. In the light of this new aggangement the Damascene force restored their previous dominion over Aleppo.

Coming down from the citadel on their way to the city, the Aleppine force were trapped by the Damascene force, who massacred most of them ironically enough in presence of the governor and the judge. Even those who managed to run away were arrested and put to death. As the Aleppine force had been eliminated, the Damascene force's grip over hte province became complete. Being well established, orders and commands were no longer declared only under the names of the governor and the judge but under their names as well. On top of that, senior members of the corps crossed the

1 For his biography and the role he played in reconciling those two fighting groups, see al-Būrīnī, *ibid.*, vol ii, p. 271; al-Miḥbbī, *ibid.*, vol. ii, pp. 84-7.

Muḥammad Pāshā[1] , whose ambition was the return of the Province of Aleppo with the intention of restoring the previous old arrangement of employing the military force of Damascus to collect the tax dues. Passing by Aleppo, Sayyid Muḥammad Pāshā clashed with the governor of Aleppo, Bashīr Pāshā. Through his good offices with Ḥasan Pāshā, the *Serdār* of the campaign, Bashīr Pāshā, was, on his request, exempted from joining the campaign, and allowed to stay with his Aleppine force in Aleppo. It is worth mentioning that Ḥasan Pāshā's concession was secured after the people of Aleppo bribed him[2] .

In the year 1010/1601, the Ottoman campaign scored a decisive victory over al-Yāzijī after which the Damascene janissaries of the campaign, refused to enter Aleppo, immediately went back to Damascus. They recruited *sekbāns*[3] (army deserters) and some indigenous power groups like the Maᶜnids[4], Sayfās[5], ect., formed an army of about ten thousand fighting men and marched on Aleppo. Hearing of the Damascene advance, the Aleppine *Kuls*, now numbering about 1500 including Turkomans, went out of the city to repulse the Damascene janissaries. Although the Aleppine force fought bravely, they were unable to check the advance of the Damascene force and had to retreat inside the walls of the city. As a result, the Damascene janissaries occupied and plundered the outer quarters of the city and besieged the Aleppines. The people of Aleppo suffered not only from the artillery of their enemies but also inadvertently from the artillery of their own forcees since the range was so short.

It happened then that a newly-appointed judge to Aleppo, Yaḥyā effendī Bustānzāde,[6] arrived at the outskirts of the city. The Damascene janissaries tried to persuade him that the Aleppine force were in a state of rebellion against the Sultan, and that they were responsible for the fighting. It seems, however, that the judge was not swayed by these allegations. Consequently, he summoned a number of Aleppine *ᶜUlamāᵓ* for consultation, and decided to appeal to the local Kurdish chieftain, Ḥusayn

1 al-Būrīnī mentions Muḥammad Pāshā as a *Sharīf* while al-ᶜUrḍī describes him as a *Sayyid*. Originally he was from Iṣfahān He assumed the government of the province of Damascus in 1009/1600, and he stayed in post for one year after which he was dismissed In the meantime, he hoped to become the governor of the province of Aleppo This coincided with his going with janissary of Damascus to participate in fighting al-Yāzijī in 1010/1601 See al-Būrīnī, *ibid.*, vol. i, p. 324; ᶜUrḍī, *ibid.*, fol 86a; Ibn Jumaḥ al-Maqqār, *ibid.*, p. 26.

2 Al-ᶜUrḍī *ibid.*, fols 86a-b.

3 For the meaning of this military term, see al-Būrīnī, *ibid.*, vol ii, p 259. For the *Sekbāns*' relations with local power groups in the province of Damascus in the 17th century, see Bakhīt, *The Ottoman Province*, pp 193-200 On their role in spreading the use of "tüfeng" see Inalcık, Halil, "The Diffusion of fire-arms," in *War, Technology and Society in the Middle East*, edited by V.J Parry and M E Yapp, Oxford University Press, 1975, pp. 196-201. See also Rāfeq, A , "Local forces in Syria," *ibid.*, pp. 283-4.

4 For a general history of this Druze local family in al-Shūf, see Holt., R.M., *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922,* Longmans, London, 1966, pp. 112-120 For a more detailed examination, see Bakhīt, *The Ottoman Province*, pp. 187-200

5 For the Sayfās see Salibi, Kamal, "The Sayfās and the Eyālet of Tripoli 1579-1640", *Arabica*, vol. xx, 1973, pp. 25-52.

6 For this Shīᶜite family see Bakhīt, *The Ottoman Province*, pp. 200-4, and the bibliography mentioned there

established in Aleppo, preferring to settle there than to return to Damascus. Eventually that group became the nucleus of the tax farmers of the province of Aleppo. They used to pay the ***defterdār*** in advance and then collect from the villagers multiple amounts of the tax dues[1] .

In 1008/1599 a certain Ibrāhīm Pāshā[2] was appointed as governor of Aleppo. When he realized the Alepines' suffering at the hands of these janissaries, he petitioned the Sultan to recruit a new force, merge it with the garrison of the citatdel of Aleppo to constitute a new ***Kuls***[3] and replace the Damascenes. His request was approved by the Sultan; the new ***Kuls***, which were formed after the ***Kuls*** of Istanbūl and Damascus, numbered five hundred soldiers. This plan was strongly supported by the ᶜ*Ulamā*ᵓ of Aleppo. The outcome was unavoidable clashes between Ibrāhīm Pāshā and the Damascene janissaries. He succeeded in killing a great number of them but failed to wipe them out. The Sultan considered it wise to replace him by another governor, ᶜAlī Pāshā. The latter with the help of the ᶜ *Ulamā* was able to evacuate the Damascene force from Aleppo[4] .

Meanwhile, the Ottoman Empire was facing many local rebellions in various provinces among which was that led by ᶜAbd al-Ḥalīm al-Yāzijī.[4] (d. 1010/1601) in southern Anatolia. In 1009/1600, the Sultan sent a campaign in which Damascene janissaries participated to suppress al-Yāzijī, who, in turn, succeeded in repulsing that campaign[5]. The following year, the Sultan appointed a new commander, Ḥasan Pāshā bin Muḥammad Pāshā (d. 1012/1603), and gave his noble orders to various governors to joing Ḥasan Pāshā[6] in fighting al-Yāzijī. Again the Damascene janissaries were among the participants. They were led by their dismissed governor, Sayyid

= see Hachicho, M.A., ***English Travel Books about the Arab Near East in the 18th Century***, Leiden, E.J. Brill, 1965, pp. 48-50. See also Naṣir, Sari, ***The Arabs and the English***, Longman, 1976, pp. 46-8. For the use of the term "Ifranjī" during the various periods of the Islamic history see Lewis, B., "Ifrandj" ***E.I²***, vol. iii, pp. 1044-46. For the text of the Ottoman-French treaty of commerce in 1535 which was the corner stone of capitulations see Hurewitz, J.G., ***Diplomacy in the Near and Middle East***, 2 vols., Toronto, London, New York, Reprint, 1958, vol, i., pp. 1-5, and for the treaty of commerce between the Ottoman Empire and England, ***ibid.***, pp. 7-9.

1 Al-ᶜUrḍī, Abū al-Wafā b. ᶜUmar (d. 1071/1661), ***Maᶜādin al-dhahab fī al-aᵓyan al-musharrafah bihim Ḥalab***. MS. BM. Or 3618, fol. 85b

2 Ḥājī Ibrāhīm Pāshā started his career as a judge, then moved to the office of the ***defterdār*** and held a senior position Later on he was dismissed to settle in Damascus, where the Damascene historian al-Ḥasan al-Būrīnī came to know him Appointed in Aleppo, he was transferred to be minister after his clashes with the Damascene janissaries For his biography see al-Būrīnī, Ḥasan, (d. 1024/1615), ***Tarājim al-aᶜyān min abnaᵓ al-zamān***, 2 vols., in progress, edited by Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid, Damascus, 1959, 1963, vol. i, pp. 319-320.

3 Slaves of the Sultan. For the Kapi Kulus in Damascus in the 18th century see Rāfeq, A., ***The Province of Damascus 1723-1783***, Beirut, 1970, pp. 32-36, 99-101, 140-146, etc.

4 al-Būrīnī, ***ibid.***, vol. i, p 320; al-ᶜUrḍī, ***ibid.***, fol 85b

5 al-Būrīnī, ***ibid.***, vol. ii pp. 259-70, Muḥibbī, Muḥammad Amīn (d. 1111/1699), ***Khulāṣat al-atharfī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜashar***, 4 vols., Beirut, 1970, vol ii, pp. 320-4

6 For the biography of Ḥasan Pāshā and his role in fighting ᶜAbdul-Ḥalīm al-Yāzijī, see al-Būrīnī, ***ibid.***, vol. ii , pp 141-61, 259-69; al-Muḥibbī, ***ibid.***, vol. ii, pp. 40-45, 322-324.

to abandon the country altogether and emigrate.

Beside the injustice done to them, the people of Aleppo were seriously concerned with the affairs of *al-ḥajj*. The complaint seems to have been presented during the *al-ḥajj* season, since this obviously encouraged them to bring up the question of the safety of the pilgrim caravans. It was proposed that traditional safety measures should be taken in order to secure the safety of the pilgrims. One important measure was sending money purses (sing. *Ṣurra)* to the chiefs of the tribes to pay off their threat to pilgrims. The letter tends to draw the attention of the Vizier to the disgrace which would be brought about if the pilgrim caravans were to be disrupted[1].

After this question of *al-ḥajj*, the complaint reiterates the injustice done by the Sipāhīs. This frequent repetition of injustice shows how deteriorating the situation was becoming.

During the reign of Sultan Selīm I and Sultan Sulaymān the Magnificent, Aleppo was the seat of Arabistān Defterdārī[2]. In 975/1567 the Province of Damascus was separated from Aleppo and had its own *defterdārī*. In spite of this new arrangement, the Ottomans persisted in the old habit of annually dispatching part of the janissaries of Damascus to Aleppo in order to assist in collecting the accruing taxes. In addition to that, that contingent served at ***Dār al-Wakālah***[3] and at the door of the Frankish Consul[4]. Towards the end of the 16th century some of the military group became well

1 For the pilgrimage caravan from Bilād al-Shām during the Mamlūk times **see Bakhīt**, M.A., ***Mamlakat al-Karak fī al-ᶜahd al-Mamlūkī***, Amman, 1976, pp 87-91, The Ottoman Sultans did their best to ensure the safety of the pilgrims. See Bakhīt, M A , ***The Ottoman Province of Damascus***, pp 116-126. See also Horovitz, J , "Amīr al-Hadjdj", ***E I.***[1], vol i, p 33 and Jomier, J , ***E.I.***[2] vol i, pp 143-4

2 See Bakhīt, M A , ***The Ottoman Province of Damascus***, pp. 162-3; Heyd, U , ***Ottoman Documents on Palestine***, pp. 42, 115, 158 For ***Defterdār*** see Lewis, B , "Daftardār ", ***E I.***[2], vol ii, p 83

3 The Aleppine historian ᶜIzz al-Dīn Muḥammad b Shaddād (d 684/1285), in the list he presented concerning taxes collected in Aleppo, refers to ***al-wakālah*** bringing two hundred thousand ***dirhams*** to the treasury of Aleppo Muḥammad b. Al-Shiḥnah, a later Aleppine historian (d. 890/1485), copied this list. In the list of taxes collected in Aleppo, in 991/1583-4 the following tax is mentioned as "Ferme du pesage du beurre at autres (denrees), connue sous le nom de "l'okelle" pries de la Porte d'Antioche, par an 360000." Sauvaget adds in the footnote "Kapan-Irevgan .el-maᶜruf bi-darel-Vekate.Cest le pesage aux Halles centrales" See Ibn Shaddād, ***al-Aᶜlāq al-khaṭīrah fī dhikr umarāʾ al-shām wal-Jazīrah***, vol i, part i , edited by Dominique Sourdel, Damascus, 1953, p 151; Ibn al-Shiḥnah, ***al-Durr al-muntakhab fī tārīkh mamlakat Ḥalab***, edited by Yūsuf Sarkīs, Beirut, 1909, p 147; Robert Mantran and Jean Sauaget, ***Reglements fiscaux ottomans, les provinces syriennes***, Beyrouth, 1951, p 111, footnote 2. See also the appendix given by J. Sauvaget, ***Alep***, Paris, 1941, pp. 78, 254.

4 "Fī bāb al-qunṣul al-Ifranjī", The French maintained a consulate in Aleppo since 1557 See Spuler, B., "Consul", ***E.I.***[2], vol ii, pp. 60-61, ***Ibid***, "Bālyos", ***E.I.***[2], vol i, p. 1008; see also Gökbilgin, M Ṭayyib, "Konsolos", ***A.I.***, vol. vi, pp. 836-840 The famous lexicographer Sayyid Murtaḍā al-Zabīdī, (d 1205/1791), defines consul as the "infidels' agent in the land of Islam" , ***Tāj al-ᶜArūs***, 10 vols, Beirut, 1966, vol. viii, p 89; Alex Russell, talking of "the Europeans residing at Aleppo," mentions the English, French, Venetian, Dutch and Tuscan. He mentions that the English had a "factory" in 1605 The Dutch were established in Aleppo prior to any nation In 1605 they had 14 families besides the consul Consuls in Aleppo used to employ janissaries and ***chāvūshs***. See ***Natural History of Aleppo***, 2 vols , 2nd edition, Hants, England, 1969, vol ii, pp. 1-27. For English traders in Syria in the 18th century see Gharāybeh, A., ***English Traders in Syria, 1744-1791***, Ph D. Thesis, SOAS, 1950. A more recent study by Davis, Ralph, ***Aleppo and Devonshire Square***, London, 1967, is recommandable. For the importance of the two Russel brothers,-

5. Compaints were raised but hardly listened to. In rare cases Khisrev Pāshā woud send one of his *Chāvūshes* and the result was further torture and maltreatment. The soldiers' arrogant behaviour was intensified by the fact that they had defeated their great leader, Ferhād Pāshā, himself. In the light of such behaviour towards their distinguished seniors the Aleppines wondered how they would behave towards the subjects of the Sultan *(al-raᶜiyyah)*. Whenever the soldiers were approached by intermediaries, *(al-mutakellimīn)*, their reaction was that they had been sent to Aleppo with inadequate pay and that they had no alternative other than looting as a means for survival.

This complaint, which is supported by many quotations from the Holy Quran and the Holy Tradition, with some references to the sayings of Plato, Alexander and Kisra Anushirvān, pleaded with the Sultan to inflict severe punishment on these soldiers, not for the purpose of restoring what they had already lost, but rather to set an example for others, and to prevent further atrocities . The fact that complaints are frequently repeated throughout the text shows the high degree of devastation wrought by these soldiers. The complaint further demonstrates the degree of destruction by drawing a parallel to the behaviour of soldiers led by Sultan Selīm I, who caused no harm to the inhabitants when passing through Aleppo in 922/1516 despite the large number of his army. In the meantime, the complaint considers the behaviour of the soldiers to be a strong violation of the *Sharīᶜā* and the sanctity of the Holy Land of Islam.

Another aspect of the complaint deals with the misbehaviour of Sipāhīs[1] (sepoys), who defied the noble orders of the Sultan, commanding them to abide by the traditional set of rules *(alqawāᶜid al-qadīmah)*. The result was the Sipāhīs continued to practise their aggression against "*Mulk*" and "*Wacf*". Further aggression was carried out by exploiting and beating villagers[2]. In most cases they resorted to what was convenient to them rather than abide by either "*Sharīᶜā*" or "ᶜ*Urf*[3]". They deliberately maintained a state of inconsistency to satisfy their own desire.

In despair, the inhabitants presented to the Grand Vizier the following options:

a. New noble orders by the Sultan which would immediately put an end to Sipāhīs' atrocities.

b. In case the above-mentioned request was found to be impossible to grant, the people of Aleppo asked the Grand Vizier to issue a decree *(dustūr)* allowing the Sipāhīs to exterminate the whole population of the region, making it clear to the Vizier that death was preferable to constant torture.

c. In case neither of the previously mentioned options could be met, they threatened

1 For sipāhīs see Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, vol, i , part i, pp. 46-56; see also Haig. T.W., "Sepoy", *E.I.*[1], vol iv, pp. 229-30. Cf. Heyd where he states that it " . means timar-holder as opposed to ziamet-holder", *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615,* The Clarendon Press, Oxford, 1960, p. 67, footnote 2.

2 Bakhit, M.A., *Ibid*, pp. 111, 113

3 For ᶜ*urf* as a distinct source of legislation, see Heyd, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal law*, edited by V.L. Menage, The Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 168-171.

two were sent by the Sultan in 927/1521 to quell the Mamluk rebellion in Damascus led by Jānbirdī al-Ghazālī. Sharaf al-Dīn Mūsā bin Jamāl bin Ayyūb al-Anṣārī (d. ca. 1000/1592) mentions that on Sunday the 2nd Rabī I 927/11 February 1521, ᶜAlī Bāk bin Suvār left Damascus for Marᶜash amid the curses of the people because of the terrible looting inflicted by his men on the city. In addition, he states that on Tuesday 4th of Rabīᶜ I/13 of February in the same year, one thousand janissaries left Damascus for Āmid to protect that country from Shāh Ismāᶜīl the *Kizil Bāsh*, the enemy of Ibn Othmān. Contemporary biographers say that Khusrev Pāshā was transferred from Aleppo to Damascus and then to Cairo when Sultan Sulaymān in 940/1533-4 led his Campaign against the Safavids. It is known that his Grand Vizier, Ibrāhīm Pāshā,[1] wintered in Aleppo in that year. Therefore, it is most probable that the date of this document is 940/1533-34

The main points of this complaint are the following:

1. The one thousand mounted soldiers (sing. *Fāris)* commissioned to garrison the city of Aleppo and its region, the soldiers returning from Damascus, and the men of ᶜAlī Bāk bin Shāh Suvār, encamped in the fields of the people, devastated their crops without any compensation.

2. The soldiers broke into houses, attacked women and kidnapped boys. Further humiliation was inflicted on the people by snatching off their turbans by day and night[2].

3. Horses, camels, mules and donkeys were taken by force for loading purposes and without paying any hire fee. Whenever animals were rejected by these soldiers, the owners were forced to pay a certain amount of money instead. Moreover, they rarely returned the animals to their owners, who were cursed and beaten in any case. Under the threeat of force, the slaves were put at their disposal. Those opposing these soldiers would expose hemselves to the death penalty and it happened that many remained missing.

4. The inhabitants were forced to evacuate their houses for the occupation by these soldiers. In some cases, house owners were able to stop them from intruding into their houses by paying a sum of money ranging from 200-300 *dirhams*.

1 Ibrāhīm Pāshā (d. 942/1536), the favourite Grand Vizier of Sultan Sulaymān He was the Sultan's brother-in-law. Several times he was commissioned by the Sultan to quell rebellion in various parts of the Empire. In 932/1526, on his way back from Egypt, he visited Damascus and Aleppo where he assigned a number of ᶜ*Ulamā*ᵓ allowances He led the Ottoman army against Tebrīz; later on, to be followed by the Sultan himself. En route to Persia in 940/1533-4, he wintered in Aleppo, where it seems that the Aleppines presented their complaint. As outcome of that campaign, Iraq was finally incorporated into the Ottoman Empire. On the command of Sultan Sulaymān, Ibrāhīm Pāshā was strangled on the night of 22 Ramaḍān 942/14-15 March 1536. See, Ghazzī, *Kawākib*, vol. i., pp. 42, 54, vol. ii, p. 241, vol. iii, p 156; Raḍī al-Dīn, al-Ḥalabī, *Durr*, vol ii., part i, pp. 26-29; Gökbılgin, M. Ṭayyib, "Ibrāhīm Pāshā", *E.I.*², vol. iii, pp. 998-9; *Ibid, AI*. vol. v, part ii, pp. 908-915; Longrigg, S H., *Four Centuries of Modern Iraq*, republished by Gregg International, Hants, England, 1968, pp. 21-26.

2 They behaved similarly in Damascus during that year. See, Bakhīt, M.A., *The Ottoman Province of Damascus*, p. 42, and the bibliography referred to in footnotes 169, 170, p. 111 footnote 78.

ALEPPO AND THE OTTOMAN MILITARY IN THE 16th CENTURY

(TWO CASE STUDIES)

Muhammad Adnan Bakhīt

In an extant letter[1] preserved at Topkapi Saray Arşivi, the people of Aleppo complained to the Grand Vizier, describing the misbehaviour of both the soldiers who were dispatched to protect the city of Aleppo and the soldiers returning to it from Damascus. This letter is undated but it states in the second line that it was written at the time of Sultan Sulaymān the Magnificent. It mentions the name of Ferhād Pāshā[2], ᶜAlī Bāk (Beg) bin Shāh Suvār[3], and Khisrev[4] Pāshā, the governor of Aleppo. The first

1 This letter is classified in Topkapi Saray Arşivī under number, 5565 For its Arabic text see the appendix.

2 Ferhād Pāshā was the commander of the Ottoman Campaign sent by Sultan Sulaymān in 927/1521 to quell the Mamlūk rebellion in Damascus led by Jānbirdī al-Ghazālī Ferhād Pāshā's army constituted of thirty thousand soldiers and four thousand janissaries Other auxiliary groups (e g ᶜAlī Bāk bin Shāh Suvār) participated in the campaign After suppressing the rebellion he left Damascus on 15th Jumādā I 1Q25/ March 1521. See Ibn Ṭūlūn Shams al-Dīn Muḥammad b. ᶜAlī (d. 953/1546), ***Iᶜlām al-wara bi man wulliyya nā'iban min al-Atrāk bi Dimashq al-Shām al-Kubrā***, edited by Muḥammad Aḥmad Duhmān, Damascus 1383/1964, p 237; Ibn Ṭūlūn as quoted by Sharaf al-Dīn Mūsā b. Ayyūb al-Anṣārī, ***al-Rawḍ al-ᶜāṭir fīmā tayassara min akhbār al-qarn al-sābiᶜ ilā khitām al-qarn al-ᶜāshir***, Ms Tubingen, No 9886, **fols.** 11 a-12b, al-Ghazzī, Najm al-Dīn (d. 1061/1650), ***al-Kawākib al-sā'irah bi aᶜyān al-mi'ah al-ᶜāshirah***, 3 vols, edited by J Jabbūr, the American Press, Beirut, 1945-59, vol. i, p. 170; Ibn Jumaḥ al-Maqqār, Muḥammad (d ca 1156/1743) ***Kitāb al-bāshāt wa al-quḍāt***, edited by Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid with other texts under the title of ***Wulāt Dimashq fī al-ᶜahd al-ᶜUthmānī***, Damascus, 1949, pp 3-4; Bakhīt, M A ***The Ottoman Province of Damascus in the 16th Century***, Ph. D. thesis, SOAS, 1972, p. 42., Holt, P.M., "al-Ghazālī Djānbirdī" E.I.², vol. ii, p. 1042.

3 ᶜAlī Bāk b. Shāh Suvār belonged to the Turkoman dynasty of Dhu 'l-Ḳadr in Elbistān They were vassals to the Mamlūks but the Ottomans were able to sway them. Sultan Selīm's mother belonged to that family. ᶜAlī, appointed by the Ottomans, participated in Sultan Selīm's campaign against the Mamlūks in 1516-17 He distinguished himself in suppressing al-Ghazālī's rebellion which aroused the jealously of Ferhād Pāshā . The latter succeeded in obtaining the consent of the Sultan to exterminate ᶜAlī and his family who all faced their end in Shaᶜbān 928/July 1522. See J.H Mordtmann- (V L. Ménage) "Dhu'l Ḳadr" ***E.I.²***, vol. ii, pp. 239-40, Taeschner, FR., "Elbistān", ***E.I.²***, vol. ii, p. 693. See also: ***Mufaṣṣal Osmanli Tārīhī***, cilt 11, Istanbūl, 1958, p 794.

4 The Aleppine biographer, Raḍī al-Dīn al-Ḥalabī al-Ḥanbalī (d. 971/1563), mentions that Khisrev b. Sinān was appointed governor of Aleppo, but does not supply the exact date. Muḥammad Asᶜad Ṭalas, a contemporary historian, states without specifying his source, that he was appointed in 936/1531. Ibn Ṭūlūn mentions that Khisrev was transferred from Aleppo to Damascus then to Cairo when Sultan Sulaymān marched against the Safavids. In Aleppo, he constructed a pond (ḥauḍ), and in the year 951/1544 ordered the construction of a mosque, school and a ***takiyya*** which all were richly endowed. For a detailed description of these establishments see Ibn Ṭūlūn, ***Iᶜlām***, p. 246, al-Ḥanbalī Raḍī al-Dīn, ***Durr al-ḥabab fī al-aᶜyān al-musharrafah bihim Ḥalab***, 2 vols., in progress, edited by Maḥmūd Fakhoury and Yaḥyā ᶜAbbāra, Damascus, 1972-1977, vol. i, part ii, pp. 564-5, vol. ii, part i, pp. 10-13. ***Peceví Tārīhī***, 2 vols., Istanbūl, 1968, vol. i., pp. 97-8, al-Ghazzī, Kamāl (d. 1933), ***Nahr al-dhabab fī tārīkh Ḥalab***, 3 vols., the Maronite Press, Aleppo, 1922-6, vol ii, pp. 116-24, Ṭalas, Muḥammad Asᶜad, ***al-Athār al-Islāmiyyah wa al-tārīkhiyyah fī Ḥalab***, Damascus, 1956, pp. 128, 130.

only similarity, but also connection.

The only difference was that for a Mu^ctazilite the ἰσοσθένεια τῶν λόγων was, in a certain way, suicidal whereas for a fideist like Ibn Karrām it was in agreement with his entire system. This may explain, to a certain extent, why the Karrāmīya survived whereas the *ṣūfiyyat al-Muᶜtazila* seem to have disappeared with Ibn ar-Rēwandī. There are other reasons, of course. Ibn Karrām's ideas spread in the area where they had been conceived; the crisis of the Baghdādī Muᶜtazila, on the contrary, was apparently induced from the East. Ibn Karrām started on virgin soil; his adherents no longer stayed in the cities of the East where the majority of the Arabs and of the Muslims had lived up to that period, but went into the country-side in order to do missionary work among the indigenous population who still followed the dualist creeds[1]. This is where their ascetic attire and the ideal of poverty for which they fought had its appropriate place; they resembled somehow the Manichean electi *(ṣiddīqūn)* and could profit from it in their counter-propaganda. Ibn ar-Rēwandī, on the contrary, who seems also to have had ascetic leanings, went to the capital. It is true that he could hope to find friends there who shared his ideas. The Baghdadian branch of the Muᶜtazila had held asceticism in high esteem since the time of al-Murdār, the "monk of the Muᶜtazila", and Ibn ar-Rēwandī may even have claimed it to be sanctioned by one of the "founding-fathers" of the whole movement, by ᶜAmr b. ᶜUbaid. But he underestimated the political situation and the resistence of the intellectuals, especially of his colleagues from Baṣra. Like some of the other *ṣūfīs* he was a Shīᶜī by conviction, and Shīᶜism was not altogether up-to-date in the time of al-Mutawakkil. al-Ǧāḥiẓ, who always noticed the change of climate first, had already marked the new line, and Ibn ar-Rēwandī came to feel the opposition rather quickly. He was able to deal with it in an elegant and superior way since he could profit from a treasure of arguments developed in the East and unknown in Baghdad. But he only accelerated his own rejection, and the style he used was open to misunderstandings and to wilful distortion. When he had left the town, reported to be dead, defamation and calumny could triumph. In the East he remained a respected man, due to his theological ideas which seem to have been original indeed; but in Iraq too many were interested in the black legend. So good was the work of interested colleagues and imaginative literati that even a German traveller of the nineteenth century was confronted with it when sipping his coffee in an Egyptian coffee-house.

1 Cf. the article by J. Chabbi (above, p. 24, n. 4), passim.

pointing to Muḥammad's famous error concerning the *ġarānīq*. The common basis of these theories, which sounded offensive to later generations, but obviously not to the numerous adherents of the movements in the third and the fourth century and perhaps not even to a man like al-Khayyāṭ - was the idea that prophecy is only a *quality* inherent in the prophet, but not his essence itself [1]. The Karrāmīya were no heretics, they simply started from different theological assumptions.

This helps us to put other things right. Ibn Karrām had, as we saw in the beginning, also been suspected to quarrel with God about His wisdom. This was understandable when the Prophet turned out perhaps not to be the best choice: "Why did He not send an angel to (mankind, instead of a prophet)? Since (this angel) would not have belonged to the human race he would have called the creatures to God, and they would have believed without anybody falling into error" [2]. But the criticism did not stop there: "Whose profit is it that He has created the wild beasts? When He created them He made meat their nurture and let them loose on the (other) creatures so that they shed their blood and eat their meat. He could have made plants and herbs their nurture, (but) He did not do it" [3]. There are obviously things which do not make sense to us. This does, however, not necessarily mean that they are absurd in themselves, as the heresiographer insinuates; the helplessness may simply be the consequence of wrongly applied theological axioms. Ibn Karrām was not a Muᶜtazilite; he did not think in the categories of theodicy, of the *aṣlaḥ*, to use the appropriate term, and he did therefore not feel obliged to look for a meaning everywhere. It is possible that in the latter fragment he tried to deal in this way with a problem already known to us from the controversy between Ibn ar-Rēwandī and Abū ᶜĪsā al-Warrāq: The *īlām al-ḥayawān*, the pain inflicted upon innocent animals when they are slaughtered for religious reasons. Here, the Muᶜtazilites could not escape without imagining complicated justifications. Ibn Karrām on the contrary, could simply pretend that we do not know any reason, just as we do not know the reason why lions and other wild beasts are allowed by God to encroach on the life of weaker animals. The incompatibility of theological arguments stressed by Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād and Ibn ar-Rēwandī could not but support this line of thought. We are no longer astonished then when al-Ḥākim al-Ǧušamī, the Zaydī heresiographer whom we owe so much precious information about the Muᶜtazila [4], tells us that the adherents of Ibn Karrām were "mad" after the books of Ibn ar-Rēwandī and treated them like their own publications [5]. All of them had grown up in the same Ḥanafī tradition; they agreed, for instance, on the temporal limitation of the punishment the Muslims will have to endure in Hell [6]. There was not

1 Cf. Baġdādī *Al-Farq bayna l-firaq*, ed. Muḥammad Badr (Cairo 1328/1910), p. 209, ult. ff./ ed. Muḥammad Muḥyīddīn ᶜAbdalḥamīd (Cairo, without date), p. 221, 16 ff. Some of them also worked with the example of Bileam who had fallen into unbelief in spite of being a prophet (cf *Tabṣirat ul-ᶜawāmm* 74, 2 f.)

2 Cf *Tabṣirat ul-ᶜawāmm*. p 65, -5 ff

3 Ib. 65, 10 ff.

4 Two *ṭabaqāt* (nr 21-22) of his *Šarḥ ᶜUyūn al-masāʾil* have recently been edited by Fuʾād Sayyid in: *Faḍl al-iᶜtizāl wa-Ṭabaqāt al-Muᶜtazila* (Tunis 1974), p. 365 ff.

5 Cf. the unedited part of his *Šarḥ ᶜUyūn al-masāʾil*, ms Leiden Or 2584a, vol. I 43a

6 Cf. Baġdādī, *al-Farq bayna l-firaq* 212, 4 f. ; *Uṣūl ad-dīn* 338, 6 ff.

bourgeoisie or the court, all this by means of *takāfu' al-adilla*, the neutralizing equivalence of all proofs, the ancient ἰσοσθένεια τῶν λόγων of the Greek sceptics which has haunted the Muᶜtazila for several generations[1]. The case of Ibn ar-Rēwandī does not explain itself only by the difference between the intellectual traditions of Iraq and Iran, but also by a crisis of the Muᶜtazila at Baghdad.

In the East, people were more accustomed to these phenomena. There the *taḥrīm al-makāsib* had already been propagated in the second century, by Šaqīq al-Balkhī[2], and we understand better now why it was just a Baghdadian among the mystics, al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, who attacked him for that afterwards[3]. Ibn Karrām had taken up the tendency[4]; his adherents demonstrated the behaviour of mendicant friars. And they also showed that such a behaviour did not exclude theological interests. It is here that the fragments from Ibn Karrām's *K. as-Sirr* from which we started are especially significant. For they prelude what came as a shock to the Baghdadians in two respects: not only in their style, but also in their contents, with an outspoken scepticism towards the concept of *ᶜiṣma*. "Muḥammad threw mankind into doubt with regard to his prophecy," says Ibn Karrām, "for he imprisoned or killed some people and set others free as he pleased... This is done by kings and worldly potentates, but not by prophets."[5] Even in his most essential function, as a lawgiver, the Prophet does not seem to be beyond any fault: "It would have been better if the Prophet had given mankind another law"[6]. The heresiographer who selected these passages wants us to believe that Ibn Karrām reviled the memory of the Prophet. But we may be almost sure that, like Ibn ar-Rēwandī one generation afterwards, he rather questioned the demonstrability and absolute necessity of the *ᶜiṣma* than the *ᶜiṣma* itself. He did not like the rigidity of the concept; it is always ***possible*** that the prophets commit sins. He had maintained this in his *K. ᶜAḏāb al-qabr*, although without going into detail[7]. But his disciples continued speculating about the problem, and about them we get more explicit information. Some of them claimed that the prophet can only not commit those sins which would expose him to a *ḥadd* penalty or destroy his ability to give evidence (*ᶜadāla*). Others restricted his infallibility to the moments of *balāġ*, i.e. when he was speaking in his divine mission "ex cathedra". And one of them even rejected this by

1 Cf. my article *Scepticism in Islamic Religious Thought*, in *Al Abhath* 31/1968/1 ff. Greek scepticism, in spite of its "destructive" attitude, also grew out of the art of dialectics practised in the Platonic Academy (cf. H.J. Krämer, *Platonismus and hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, p. 37, and 48 ff.) The development was thus more or less parallel

2 He died in 194/809 - 10. For his attitude cf. B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin 1968), index s. n.

3 Cf. my book *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī* (Bonn 1961), p. 100, and Reinert, passim.

4 Cf. the *K. al-Iktisāb fī r-rizq al-mustaṭāb* attributed to aš-Šaybānī, ed. ᶜIzzat Amīn al-ᶜAṭṭār (Cairo 1357/1938), p. 24, pu. ff. and 68,9 ff. (the work seems to be a forgery; cf. R. Brunschvig, *Etudes d'Islamologie*, Paris 1976, I 147, n. 1), Abū Yaᶜlā, *al-Muᶜtamad fī uṣūl ad-dīn*, ed. Wādī Z. Ḥaddād (Beirut 1974), p. 151, 15 ff.; J. Chabbi, *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan*, in: *SI* 46/1977/5 ff., especially p. 56 f.

5 Cf. Ibn ad-Dāᶜī, *Tabṣirat ul-ᶜawāmm*, p. 67, 6 ff.

6 Ib. 66, 13 ff.; Ibn Karrām gives a lot of examples where the *šarīᶜa* is visibly incongruous.

7 Cf. ᶜAbdalqāhir al-Baġdādī, *Uṣūl ad-dīn* (Istanbul 1928), p. 168, 4 ff.

ar-Rēwandī not only a foreigner, but also a competitor. The *K. al-Intiṣār* was not simply written out of indignation about heresy.

So much the more as these were not the only "confused ideas". Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād was, like Ibn ar-Rēwandī and Abū ͑Isā al-Warrāq, Shī͑ī - and a Shī͑ī considered to be an extremist at that time, i.e. an Imāmī [1]. But there is something else: from a remark made by al-Khayyāṭ we may guess that these "ascetics" did not touch anything which had belonged to anyone before because they regarded it as forbidden *(ḥarām)* [2]. We feel justified to equate this with the attitude known as *taḥrīm al-makāsib*, the prohibition of commerce and trade; Ibn ar-Rēwandī wrote a book on this topic [3], and Aš͑arī tells us in his *Maqālāt al-Islāmiyyīn* that this principle, which was characteristic for some *ṣūfī* groups, had also found adherents among the Mu͑tazilites[4]. The same circle is obviously meant when an-Nāšiʾ al-akbar, a Mu͑tazilī heresiographer and contemporary of Ibn ar-Rēwandī, talks about certain *ṣūfiyyat al-Mu͑tazila*. It is true that the doctrine he connects with them is different: according to him they thought that it might be better for the Muslim community not to elect a caliph [5]. But this divergence is only due to structural reasons: the report is part of an-Nāšiʾs chapter on the problem of human rule *(imāma)*. In the end he says quite clearly that he means those people who advocate the *taḥrīm al-makāsib* [6] Both attitudes obviously grew out of the same pessimistic experience: that the Muslim world is corrupt and full of injustice and violence [7] In Ibn ar-Rēwandī's time, this was the experience of Shī͑īs frustrated by the atmosphere of persecution under al-Mutawakkil; this is why one should not elect a sovereign, and this is why one should keep away from all mundane activities *(makāsib)*.

An entirely different Ibn ar-Rēwandī appears before our eyes - as much of an ascetic as of a dialectician. The combination seems already to have been characteristic for his teacher Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād. He had written a book where he demonstrated the internal incompatibility and therefore uselessness of theological speculation, the *K. al-Ǧārūf*, "The Torrent", which has been refuted by al-Khayyāṭ, and by al-Ǧubbāʾī like the works of his famous disciple [8]. In fact, this was something like a sin against the spirit of the Mu͑tazila. But the intention may again have been dialectical: an effort to demolish the intellectual arrogance of the colleagues who had sided with the

1 Cf. *Taṯbīt* 371, 8 f This explains why these "ascetics" did not accept the famous maxim, (which became a *ḥadīṯ* later on), that the Muslim community cannot agree on an error (cf *Intiṣār* 73, 12 f) According to the Imāmīs, the entire community, with exception of a few honest and pious persons, had committed the error to elect Abū Bakr and ͑Umar as caliphs instead of ͑Alī.

2 Cf. *Intiṣār* 77, 5 f.

3 Cf The *K. Fasād ad-dār wa-taḥrīm al-makāsib* mentioned in the *Fihrist* (p. 217, 7 Tağaddud).

4 Cf. *Maqālāt* 467, 14 ff.; also Maqdisī, *al-Badʾ wat-taʾrīkh* V 143,9 ff.

5 Cf. his *Uṣūl an-niḥal*, ed. van Ess (in: *Frühe mu͑tazilitische Häresiographie*, Beirut 1971), para. 82 ff.

6 Ib., p. 50, 5 f. The names mentioned by an-Nāšiʾ do not correspond to those we are talking about. But this is not surprising: an-Nāši's doxographical interest does not go beyond the generation of an-Naẓẓām (cf. ib., German introduction, p. 53 f). What we learn from the passage is that the movement was deeply rooted in the past.

7 Cf. al-Aš͑arī, *Maqālāt* 467, 15 f.; the formula *fasād ad-dār* also appears in the title of Ibn ar-Rēwandī's book on the subject (see above p. 23, n. 3).

8 Cf. the summary of the book given by Qāḍī ͑Abdalǧabbār, *Muǵnī* XII 178, 3ff.; *Fihrist* 216, 2 Tağaddud.

this eventuality, be it ever so improbable!" [1]. He was thus very careful: he did not deny the ᶜ*iṣma* itself, but its demonstrability or its certainty. As a matter of fact, the limits of Muḥammad's impeccability were still controversial. Even al-Khayyāṭ, Ibn ar-Rēwandī's implacable adversary, only claimed that the Prophet could not commit any fault or "sin" when he acted as God's mouth-piece and messenger, i.e. as legislator; venial sins, on the contrary, were not impossible on his part, at least as long as they did not entail eternal punishment or forfeit him the sympathies of his followers [2]. Another open point thus which left more liberty to Ibn ar-Rēwandī and his contemporaries than later generations were willing to believe!

al-Khayyāṭ's remark about the "ascetics among the Muᶜtazila of Baghdad" makes it quite clear that Ibn ar-Rēwandī was not isolated in this point, but belonged to a group which was obviously not without inlfuence. For he is said to have learnt from them and to have copied their books; this is how al-Khayyāṭ explains that he crept into the favour of the Baghdādī Muᶜtazila [3]. As a matter of fact, a Baghdādian ṣūfī was among his teachers: ᶜĪsā b. al-Hayṯam who died in 245 [4]. He considered himself to be the head of the Baghdādian school after the death of Gaᶜfar b. Ḥarb in 236/850 [5], and he may have been right: al-Khayyāṭ had also studied with him [6]. But Ibn an-Nadīm assures us, probably again on the authority of al-Khayyāṭ and his circle, that ᶜĪsā b. al-Hayṯam proferred "confused ideas" at the end of his life [7]. A similar derogatory formula is applied to Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād, another teacher of Ibn ar-Rēwandī [8]. This Abū Ḥafṣ is not identical with the famous *ṣūfī* of this name [9], but he also belonged to the lower strata of the population in the capital [10]. The coherence of this group of Muᶜtazilī ascetics reveals itself again when we hear the Qāḍī ᶜAbdalǧabbār telling us in his usual polemical style that Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād together with his disciple Ibn ar-Rēwandī and with Abū ᶜĪsā al-Warrāq believed the Prophet to have committed tricks and lies [11] and that they wrote books on their criticism of the prophets which remained at first unknown, but then were very much in demand and sold everywhere [12]. The Baghdadian branch of the Muᶜtazila was thus far from forming a unity in the middle and the second half of the third century; al-Khayyāṭ may have seen in Ibn

1. Cf. Qaḍī ᶜAbdalǧabbār, *Taṯbīt dalā'il an-nubuwwa* 657, 8 ff.
2. Cf. *Intiṣār* 71, 16 ff.
3. Ib. 73, 5 ff.
4. Cf. *Fihrist* 216, 5 f. Taǧaddud.
5. Cf. Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, *Faḍl al-iᶜtizāl*, ed. Fu'ād Sayyid (Tunis 1974), p. 286, 8 ff. > Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Muᶜtazila*, ed. S. Diwald-Wilzer (Wiesbaden 1961), p. 78, 15 ff. (better version)
6. Cf. EI² IV 1162a s.v. *al-Khayyāṭ*.
7. Cf. *Fihrist* 216, 5 f.
8. Cf *Intiṣār* 73, 10 f. and 104, 1; *Fihrist* 216, 2: *min al-Bidᶜiyya*.
9. The *Ṣūfī* was called ᶜAmr b. Salam (or Salama or Muslim; cf. Sulami, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Šuraiba, Cairo 1372/1953. p. 115, 2), whereas the name of the Muᶜtazilite is ᶜUmar b. Ziyād (cf. Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 232, 2).
10. Cf. *Intiṣār* 73, 11.
11. Cf. Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 128, 5 f.; 371, 7 f.; 374, 4ff.
12. Ib. 129, 10 ff. and 374, 4 ff.

conclusion. But belief did not belong to the categories dominating the atmosphere of this discussion. The arguments were exchanged in a spirit of controversy; Abū ᶜIsā's sceptical rationalism was neutralized by the optimistic rationalism of Ibn ar-Rēwandī.

We have reached the point where we must ask ourselves whether our euphorical attempts at reconstructing Ibn ar-Rēwandī's "real" ideas have not led us too far. We may have saved his "orthodoxy", but we have also made it much more difficult to understand why the Iraqis reacted so violently against him. After all, optimistic rationalism was an attitude characteristic for all Muᶜtazilites, not only for Ibn ar-Rēwandī. Something must have escaped us so far. It seems that up to now we tended too much to interpret his case as the individual tragedy of one single person, albeit an unusual personality. We must, however, take into consideration that many of the issues discussed at that time were not yet finally settled; even the dialogue between Ibn ar-Rēwandī and Abū ᶜIsā was, as we saw, apparently a dialogue between Muslims both of whom were still right. Abū ᶜIsā's negative comparison of the Koran with Akṯam b. Ṣaifī's rhetorics is used again a few generations later in a book written by a Zaydī author of Ṭabaristān who certainly was not a heretic; he wanted simply to demonstrate that the superiority of the Koran had to be based on something else than its style [1]. The definition of *iᶜǧāz* was thus one of the open points.[2] The discussion about it had been started one generation before, by an-Naẓẓām, but it was exactly in the time of Ibn ar-Rēwandī that the alternatives were elaborated. Al-Ǧubbāʾī, his Iraqi opponent, defined *iᶜǧāz* as the absence of contradictions in the Koran[3] - and all of a sudden the character of Ibn ar-Rēwandī's *K. ad-Dāmiġ* becomes clear: he wanted to demonstrate that al-Ǧubbāʾī's position was not without difficulties. He did thus not launch his attack out of mere individual frustration, but in the context of a contemporary controversy.

This controversy seems to have been fought on a broader scale. al-Khayyāṭ associates Ibn ar-Rēwandī with certain "ascetics" *(nussāk)* among the Muᶜtazila of Baghdad" who pretended that God may send a prophet who is an unbeliever and a sinner[4] The formulation is, of course, polemical, but even if we strip it of its exaggeration it remains strange for a Shīᶜī like Ibn ar-Rēwandī. For what was doubted here seems to have been the *ᶜiṣma*, the impeccability of the Prophet. Nevertheless, Ibn ar-Rēwandī did extend his criticism into this direction: in one of his "heretical" books not yet mentioned up to now, his *K. al-Farīd,* he does not exclude the possibility that the Prophet had his hidden weaknesses and tricks; he may have forbidden his wives to marry again after his death just for this reason: in order to prevent them from divulging his secrets. But our "heretic" does not want to maintain this positively. "O Muᶜtazilites", he says in his usual ironical style, "relieve our hearts of the reflexion on

1 Cf. al-Muwaffāq billāh aš-Sağarī al-Ǧurǧānī, *K. al-Iḥāṭa* (ms. Leiden, Or. 8409), towards the beginning. The author is known to us as a companion of the Zaydī imām al-Muʾayyad billāh (333/944 - 411/1020); cf. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm* (Berlin 1965), p. 183 f.

2 Perhaps also the concept of divine law and of its "rationality" (cf. above p. 19, n. 3).

3 Cf. Muwaffaq, *Iḥāṭa*, fol. 15b, 8 ff.; also Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, *Muġnī* XVI 389, ll ff.

4 Cf. *Intiṣār* 72, apu. ff. Nader.

subterfuges one knew from the ***mutakallimūn***[1]. In other words: his challenge had only a dialectical value; it did not prove anything for his mircaculous foreknowledge of their future behaviour. When he pronounced it he did not differ from an astrologer who tries to predict the future[2]. And as little as he knew about the things to come he knew about things past. If one said that because of his illiteracy he could not know the stories of the patriarchs unless by revelation, it was difficult to explain why he invited his contemporaries, as was attested by the Koran, to ask the ***ahl aḏ-ḏikr***,, the "People of the Reminder"[3]. If there were people who had got this reminder: the Jews and the Christians, he was in no need for revelation; even as an illiterate man he could trust his memory[4] His rhetorical gifts may have really surpassed the normal limits, but this does not mean that they were supernatural. People are different, says Abū ᶜIsā, and we must not forget that the Meccans, attacked as they were by Muḥammad and forced to wage war with him, had other things to do than to match his rhetorical challenges[5]. Moreover, the stylistic elegance of the Koran is not so exciting: Akṯam b. Ṣaifī, a judge of the pre-Islamic period and famous for his brilliant sententiousness[6], had done better[7].

With regard to other supernatural events, Abū ᶜIsā was equally sceptical. Somebody who sees miracles everywhere is simply a victim of his own ignorance. If one believes that the limits of nature have been surpassed, one forgets in general that there are still natural powers to be discovered; if the fact that a magnet attracts a piece of iron were not known by experience it would be taken as a proof of prophecy[8]. Or, said in a bonmot typical for Abū ᶜIsā: the prophets have merely found different talismans[9] And the angels who are said to have miraculously reenforced the troops of the Prophet at Badr were miraculously absent at Uḥud[10] - a remark, by the way, which announces itself already in the refutation of the Koran attributed to Ibn al-Muqaffaᶜ[11]. Such stories normally reach us only by one or two chains of transmission[12], and even if they are better attested we are never sure to avoid all errors, the reason being that those who observe an event directly must be close to it and can therefore not be numerous, whereas those who are sufficient in number in order to guarantee the ***tawātur*** cannot have been close enough to be trustworthy in every case[13]. Whoever accepts a prophet must believe in him, he cannot expect rational certainty- such was Abū ᶜĪsā's

1 Ib. 414, 10 ff.

2 Ib. 413, 11 f and Muᵓayyad, frg. 24 (= Ibn al-Ǧawzī, ***Muntaẓam*** VI 101,4, in a somewhat different context).

3 Cf. sura 16 v. 43 and sura 21 v 7.

4 Cf Māturīdī, ***Tawḥīd*** 199, 1 ff. and 196, 8 ff

5 Ib. 191, 16 ff.

6 Cf. EI² I 345 s.n.

7 Cf. Muᵓayyad, frg. 22 (= Ibn al-Ǧawzī, ***Muntaẓam*** VI 100, pu. f).

8 Cf. ***Tawḥīd*** 186, 11 ff

9 Cf. Muᵓayyad, frg. 23 (= Ibn al-Ǧawazī, ***Muntaẓam*** VI 100, ult. f.)

10 Cf. Muᵓayyad, frg. 13 = ***RSO*** 14/1934/105, 24 ff. (trsl. p. 115 f.).

11 Cf M. Guidi, ***La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*** (Rome 1927), text p. 20, 3 f.

12 Cf. ***Tawḥīd*** 198, 15 f.

13 Ib. 196, 16 ff; compare Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, ***Muġnī*** XVI 416, 9ff.

is visibly Manichean. Ibn ar-Rēwandī's attack must thus have sounded rather convincing. In spite of this, we cannot take it as a proof for his being right. Others have used the same argument: Ḥīwī al-Balkhī asks the question why fat and blood should be so agreable to God[1] — and he remained a Jew. One generation later, Muḥammad b. Zakariyyā' ar-Rāzī was to be troubled by the question[2]. As for the rest, we get the impression that Abū ʿIsā tried to avoid compromising himself too much: the sources make us suspect that he imputed these arguments to a "stranger from the East" or to the Brahmins[3]. He thus turned away the attention from his own milieu by rather setting off the similarities with the *ahimsa* principle found in Hinduism.

No doubt then that for Abū ʿIsā the prophet Muḥammad could not have acted like a cultural hero. On the contrary: he had introduced prescriptions which do not have any meaning. His predecessors, Abraham, Moses, and Jesus were in no way better[4], but here the Muslim sources were not interested enough to preserve the arguments. It becomes, however, sufficiently clear that before the time of Muḥammad human civilization was in no need of prophetical assistance either Mankind has learnt to observe the stars through its own endeavor[5]; the children learn their language from their parents, generation after generation, without any primeval impulse given by a prophet[6]. If we were to admit a prophetical intervention in the case of language we would also have to assume it with regard to the usage of musical instruments[7] - an analogy quite normal and inoffensive for modern ears, but rather malicious at that time, for the usage of musical instruments was forbidden by Muslim law, and it would have been absurd to suppose that it had been introduced by the prophets.

If the prophets are thus, at best, not necessary, the proofs produced for the prophecy of Muḥammad could scarcely be more than mere illusions. All the points taken up by Ibn ar-Rēwandī now appear again, in a negative context. The *mubāhala* was nothing else than an exchange of invectives; its ordeal character is not supported by the Scripture[8]. The Jews who had been invited by Muḥammad to desire death for themselves had not accepted this challenge because they knew they would not be able to unmask it as the mere insolence it was; Muḥammad would have dodged by the sort of

1 Cf J. Davidson, *Saadia's Polemic against Ḥīwī Al-Balkhī* (New York 1915), text p. 53 ff, nr. 28.

2 Cf. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, p. 120, referring to a passage in the *Sīra falsafīya* (= *Opera philosophica*, ed. P. Kraus, Cairo 1939, p. 105, 7 ff.).

3 Cf. Kraus in *RSO* 14/1934/341 ff. Abū ʿIsā wrote a *K. al-Garīb al-Mašriqī* (mentioned in the *Fihrist*, p. 216, 9 and 226,1 Taǧaddud; quotations in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-Imtāʿ wal-muʾānasa*, ed Aḥmad Amīn and Aḥmad Zain, Cairo 1373/1953, III 192, 4 ff. and 9 ff.). - We do not know whether Abū ʿIsā used these arguments only with a dialectical intention or whether he started from a different notion of law i.e. a kind of law which is concerned with human affairs, but does not regulate questions of ritual. It is interesting that similar ideas were obviously proferred two centuries later by some (Sunnī ?) jurists in Palestine and Fāṭimid Egypt (cf. Ibn al-ʿArabī, *al-ʿAwāṣim min al-qawāṣim*, in: ʿAmmār Ṭālibī, *Ārāʾ Abī Bakr b. al-ʿArabi al-Kalāmiyya*, Algiers 1394/1974, II 227 ff. and 230, 8 ff.).

4 Cf. al-Khayyāṭ, *Intiṣār* 12, 7 ff. Nader.

5 Cf. Muʾayyad, frg. 17 (p. 107, 4 f.; trsl. p. 117).

6 Ib. frg. 15 = p. 106, 19 f. (trsl. p. 116).

7 Ib. frg. 18 = p. 108, 25 ff. (trsl. p. 117).

8 Cf. Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt* 431, 3 ff.

being added by pious legend. In fact, the problem of transmission was recognized, but not in this way. The discussion was dominated by the categories developed for *ḥadīṯ*; one did not take into account a gradual deformation of a story, but proceeded from the numerical density of the testimony [1]. Ibn ar-Rēwandī insists that it is not the quantity of the transmitters which lifts a tradition beyond suspicion, but its internal veracity which creates a certain tranquillity of the soul *(ṭuma'nīnat an-nafs)* in the person who listens to it[2]. We would have liked to know more about this principle, especially how he applied it to a specific report. But here our sources leave us wanting.

The contrary position seems to have been held, in Ibn ar-Rēwandī's book, mainly by Abū ʿIsā al-Warrāq, known and exploited as a heresiographer, but besides that a personnality as mysterious as Ibn ar-Rēwandī himself. He was also the man whose argumentation was normally attributed to Ibn ar-Rēwandī in the malevolent tradition; one of our witnesses, the Qāḍī ʿAbdalǧabbār in his *K. Taṯbīt dalā'il an-nubuwwa*, always mentions both of them in one breath. Al-Māturīdī, however, reveals that Ibn ar-Rēwandī attacked Abū ʿIsā as a Manichean[3]; this leaves no doubt about the antagonism. As for the rest, this accusation has to be treated with as much caution as those addressed against Ibn ar-Rēwandī himself. Abū ʿIsā certainly knew much about Manicheism, and nobody wrote more objectively about it than he did[4]. But this does not mean that he *was* a Manichean. What we know about his activity as a heresiographer rather points in the direction that he considered himself a Muslim. What seems beyond doubt is that he was a rationalist.

This becomes clear immediately when he starts arguing. A prophet is *not* necessary, he says, for his commandments either correspond with reason and then reason alone is sufficient, or they contradict it and then they cannot be accepted[5]. This dilemma presupposed the notion of prophecy typical for Islam: a prophet is first a legislator. The law, however, has to have a natural basis, and Muslim law does not always have it, e.g. in the rites connected with the pilgrimage[6]. It seems significant that the criticism is directed against the Ḥaǧǧ and not against prayer or fasting which equally bordered upon the irrational. The pilgrimage was more "*ǧāhilī*"; Abū Yazīd al-Bisṭāmī, well-known *ṣūfī* and contemporary of Abū ʿĪsā al-Warrāq and Ibn ar-Rēwandī[7], stressed the same point[8]. And the pilgrimage was more "Arab"; we are not surprised to see that all these judgments were proferred in an Iranian milieu. But Abū ʿĪsā adds something else: he also takes offence at blood sacrifices; it is not admissible, he says, to inflict pain on a living being[9]. Such a standpoint is no longer simply Iranian; it

1 This is also true for al-Ǧāḥiẓ (cf. Pellat, *Geisteswelt* 73 f. and 76).

2 Cf *Tawḥīd* 198, 15 ff.

3 Ib 197, 1 f.

4 Cf. C. Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿIsā al-Warrāq)*, in: *ZDMG* 109/1959/82 ff.

5 Cf. *Tawḥīd* 200, 14 ff. and before, Mu'ayyad, frg 3 (in *RSO* 14/1934/97, 1 ff.; translated p. 111).

6 Cf. Mu'ayyad, frg. 5 and 6 (in *RSO* ib 99, 18 ff.; trsl. p. 112),

7 He died in 261/874 or 264/877-8.

8 Cf. Kraus in *RSO* 14/1934/112, n. 7; F. Meier in: *Asiatische Studien* 11/1957-58/148 and 150 f.

9 Cf. *Tawḥīd* 201,1 ff. (the text is corrupt; compare 200, 7 ff.).

foreknowledge was also discovered in passages where we have difficulties to understand why they should belong to the topic: in the stories about the patriarchs of the Old Testament. To us - i.e. to a Western orientalist - they do not prove any miraculous foreknowledge of the Prophet; they rather belonged to his educational background. But for Ibn ar-Rēwandī - and for many of his Muᶜtazilī colleagues - the situation was different. Muḥammad had been illiterate and he could not have read the Old Testament. And one hastened to add that he could also not have heard it being recited, for otherwise he would have been forced to frequent a teacher, and nothing of this sort had been transmitted[1]. Consequently, the stories of the patriarchs could only be known to him in his quality as a prophet, not as an element of his education. Among Muslims, one could have argued in a simpler fashion: several of these passages were explicitly declared in the Koran to be *ġaib,* "divine secret"[2], and sometimes the Prophet adds that he was not present himself or that he did not know them before[3] But in a discussion with pagans a less axiomatic formulation was preferred. It had moreover the advantage of serving at the same time as a support for the theory of the stylistic and rhetorical superiority of the Koran, the *iᶜǧāz* properly speaking: if the Prophet had not learnt anything, the beauty of the Koranic style could only be due to revelation[4].

Besides the stylistic miracle of the Koran, there are the normal factual miracles: the angels who had assisted the Muslims in the battle of Badr, the night journey of the Prophet to Jerusalem and many legendary stories incorporated into the *Sīra* written by Ibn Isḥāq. Here our information about Ibn ar-Rēwandī's standpoint is much less precise: we do not know how he evaluated these traditions. He seems rather to have been interested, as a true theologian, in the basic problems connected with them, the possibility of a miracle on principle and the certitude of its transmission. It was necessary to differentiate between miracles and cases of sorcery. Theoretically this was no problem, since everybody agreed that a sorcerer or a false prophet could not count on any divine assistance. Practically, however, this criterion did not work, because there was no method to recognize divine assistance immediately. One had therefore rather to define the limits between the normal powers of nature, even if unknown, and the really supernatural events[5]

We, sceptics of the twentieth century, would, of course, say that there is a strong probability of the supernatural character not being inherent in the event itself, but

1 Cf. *Tawḥīd* 196, 11 ff.

2 Cf. sura 11 v. 49 and sura 12 v. 102.

3 Cf. sura 28 v. 44-46 and 12 v. 3

4 Ibn ar-Rēwandī's arguments seem to be reproduced in the passage *Tawḥīd* 194, 1 ff. But he did evidently not yet support his thesis by detailed rhetorical analysis of the Scripture, as did later on his Muᶜtazilī colleague ar-Rummānī (cf. his *Nukat fī iᶜǧāz al-Qurʾān,* in: *Ṯalāṯ rasāʾil fī iᶜǧāz al-Qurʾān,* ed. Muḥammad Khalafallāh and Muḥammad Zaġlūl Sallām, Cairo without date, p.67 ff.) and, after him, al-Bāqillānī (cf. G.E. von Grunebaum, *A Tenth Century Document of Arab Literary Theory and Criticism,* Chicago 1950).

5 Cf. *Tawḥīd* 187, 9 ff. Ibn ar-Rēwandī did apparently not yet use the notion of *kharq al-ᶜāda;* at least this term is not in the center of his argumentation.

redistribute the fragments. We could have done it in the form of a ***munāẓara***, but for th sake of clarity we have preferred to arrange them in two tableaus, the positiv arguments first and then the criticisms, the "heresy".

The book treated two great problems: the necessity of prophecy and it demonstrability. Ibn ar-Rēwandī proved the necessity of a prophet, as say al-Māturīdī, "by the edible things and the poisons" [1]. What is hidden behind thi rather cryptic statement is a grandiose and evidently very original picture of the prophet as a cultural hero. He is described as the great master of mankind who teache them agriculture and commerce, sciences and handicraft. Human reason is not able to achieve this knowledge by itself; at mere sight nobody knows how to differentiat between edible and poisonous plants [2]. The *ṭibb an-nabawī* had thus been sublimatec into a theological argument. But it was not medicine which attracted the attention mos in this context; it was language. Language had been the miracle confirming the veracity of the first prophet, of Adam whom God had "taught all the names " [3]; the didactic function typical for a prophet seemed to manifest itself here in its most convincing way. Moreover, the origin of language had been discusseed among the Muᶜtazilites for one generation. Ibn ar-Rēwandī's theory seems to be directed against his predecessor ᶜAbbād b. Sulaimān who had defended the natural origin (φύσει *ṭabᶜ*), and become comprehensible only when we remember that the contrary attitude which we immediately associate with this position, namely the conventionalist theory (θέσει *tawāḍuᶜ*), did not appear until one generation after Ibn ar-Rēwandī, with Abū Hāšim [4]

When turning towards the demonstrability of prophecy the discussion focusse entirely on Muḥammad, his personality and his revelation, the Koran; one had to fin proofs for the justification and the sincerity of the pretention brought forth by the prophet of Islam.

The arguments are known to us more or less, but we should be aware of the fact that their formulation by Ibn ar-Rēwandī is frequently the oldest testimony we have. He insists on the verses of the Koran where a prophetic foreknowledge manifested itself, above all if this was associated with a challenge *(taḥaddī)* as, e.g., in the famous ***mubāhala*** or in a dialogue with the Jews of Medina in which the Prophet had invited them to desire death for themselves knowing that they would never dare to do so [5] Prophetic

1 Cf. ***Tawḥīd***, p 193, 15 f.

2 Ib. 179, 11 ff

3 Cf. sura 2, v 31

4 We cannot enter into detail here. A summary of the problem (which, however, does not mention Ib ar-Rēwandī) is given by B. Weiss in: *ZDMG* 124/1974/33 ff (after his unpublihsed Ph.D. thesi ***Language in Orthodox Muslim Thought***, Princeton 1966). The article by H Loucel in ***Arabica*** 10/1963/ 254 ff is much too un-differentiated for our period

5 Cf. ***Tawḥīd***, 195, 13 ff. in comparison with Qāḍī ᶜAbdalǧabbār, ***Taṯbīt dalāʾil an-nubuwwa*** 413,7 ff. an 431, 3 ff. The argumentation was based on sura 3 v 61 and sura 2 v. 94 (= sura 62 v. 6 f.) respectively The subject had already been touched, with the same examples, by an-Naẓẓām (cf. Khayyāṭ, ***Intiṣār*** 28 13 ff.) It seems strange that al-Ǧāḥiẓ, in his ***K. Ḥuǧaǧ an-nubuwwa***, should have only used non-Korani proofs (cf. the translation by Ch. Pellat, ***Arabische Geisteswelt***, Zürich 1967, p. 76). The text is, howeve not completely preserved.

fragmentary character of these reports prevents us, however, from deepening our analysis. The text which really gives us some substantial information is Ibn ar-Rēwandī's ***K. az-Zumurrud,*** the "Book of the Emerald".

In a well-documented article published more than 40 years ago, Paul Kraus collected a number of fragments of this book found in a wrork by the Ismāʿīlī ***dāʿī*** al-Muʾayyad fi d-dīn aš-Šīrāzī [1]. Today we know more about it, especially thanks to the edition of the ***K. at-Tawḥīd*** by al-Māturīdī [2]. The reconstruction remains difficult. But beyond all philological speculation one conclusion suggests itself: the structural analysis of the book taken as a point of departure by Paul Kraus can no longer be maintained. He thought that all the fragments known to him reflected the opinion of Ibn ar-Rēwandī, and their character was such that he could not doubt Ibn ar-Rēwandī's basically heretical attitude. But the contrary is true : Ibn ar-Rēwandī seems to have mentioned them in connection with a refutation or at least with an opposite opinion. Kraus relied too much on al-Khayyāṭ who, following his polemical intention, slyly took the doxographical summaries given by Ibn ar-Rēwandī for Ibn ar-Rēwandī's own ideas [3]. Al-Muʾayyad, however, was still aware of the fact that the book had also contianed positive arguments [4], and it is now al-Māturīdī who shows that these were the ones proferred by the author himself [5]. We will thus have to

1 Cf *RSO* 14/1934/96 ff.

2 Edited by Fathallāh Khulayf, Beirut 1970. Some of the fragments are extremely corrupt A better version corrected after the manuscript) is found in ʿAbdalamīr al-Aʿsam's study, p 51 ff Further parallels are preserved by Qāḍī ʿAbdalǧabbār in his *Taṯbīt dalāʾil an-nubuwwa.*

3 Cf ***Intiṣār*** 12, 7 ff and 123, 8 ff

4 Cf Kraus, fragment nr 2 *RSO* 14/1934/96, 18 ff (translated ib , p 111).

5 This reinterpretation of the ***K. az-Zumurrud*** seems at least the way in which the parallels can be explained best The problem is that the passages summarized by Māturīdī and by Qāḍī ʿAbdalǧabbār are not explicitly ascribed to this work, they only correspond very closely to the material preserved by al-Muʾayyad fi d-dīn. As an alternative, we might try the hypothesis that the passages alluded to by Māturīdī were found in Ibn ar-Rēwandī's own refutation of his ***K. az-Zumurrud,*** the ***K. Naqḍ az-Zumurrud*** which is mentioned by Ibn an-Nadīm (cf ***Fihrist*** 217,12 Flügel / Taǧaddud) But in reality he does not refute himself in these passages, but rather attacks Abū ʿĪsā al-Warrāq who brings up most of the "destructive" arguments attributed to Ibn ar-Rēwandī by al-Muʾayyad (see below, p. 18) Now, al-Khayyāṭ tells us that Ibn ar-Rēwandī became disenchanted with Abū ʿĪsā when Abū ʿĪsā started showing sympathies for Manichean ideas (cf ***Intiṣār*** 108, 2 f). If we are right in assuming that the author of the ***K al-Intiṣār*** lost contact with his adversary after 250 H. (see above, p. 8), this disenchantment should have taken place rather early The ***Naqḍ az-Zumurrud,*** on the contrary, was obviously written at a later period - unless the title was simply invented by some embarrassed Muʿtazilī who wanted to make sure that Ibn ar-Rēwandī was "converted" from his heresies at the end of his life. Ibn al-Ǧawzī's remark that Abū ʿĪsā and Ibn ar-Rēwandī accused each other of having composed the ***K. az-Zumurrud*** (cf. ***Muntaẓam*** VI 100, 2 f) would make good sense if part of the arguments, i.e. the negative ones, in fact belonged to Abū ʿĪsā. - Madelung suggests (in *ZDMG* 124/1974/150) Ibn ar-Rēwandī's ***K. Iṯbāt ar-rusul*** as a possible source for al-Māturīdī The assumption might be supported by formulations like ***Tawḥīd*** 193, 15 f But again we are working with an unknown factor: there are no other quotations of the book Moreover, the parallels preserved by Qāḍī ʿAbdalǧabbār which are closely connected with the other material remain to be explained For our present purpose, the entire problem is not crucial, for we are dealing with arguments and their importance for Ibn ar-Rēwandī's thinking, not so much with the identity of a book. The final decision must be left to a detailed philological analysis

intellectuals who still felt imbued by their old religious categories. It is not by chance that our problem is passed over in silence by an Iraqi source like Ašᶜarī's ***Maqālāt al-Islāmiyyīn*** whereas al-Māturīdī, who taught in Samarqand, treats it abundantly in his ***K. at-Tawḥīd***. The resistance of the Eastern dualists seems to have been fortified by the survival of a Greek tradition less adapted to the postulates of monotheist theology than in Iraq· whereas the Iraqi philosopher al-Kindī rejects the eternity of the world[1], this axiom is accepted in the East by al-Fārābī, by Ibn Sīnā and, in a restricted sense, also by Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī[2]. Ibn ar-Rēwandī precedes them; he is a contemporary of al-Kindī. But he is not isolated, for he associates himself again with his Jewish colleague Ḥīwī from Balkh[3]. It is possible that such convergences served as a basis for the legend of his relations with the Jews spread by his Iraqi adversaries. It seems, however, noteworthy that later Muᶜtazilī authors rather referred to ar-Rāzī than to Ibn ar-Rēwandī when they wanted to mention a spectacular case of "heresy" in this question, and Ibn Mattōya openly confesses in his ***Taḏkira*** that he does not know whether any argument which he quotes from Ibn ar-Rēwandī in this context can be taken as Ibn ar-Rēwandī's personal view[4]. We arrive at the same result as before: Ibn ar-Rēwandī knew the power of heresy, but he does not seem to have identified himself with it.

We pierce The mist of dialectics when we turn to the reports about Ibn ar-Rēwandī's positive theology. After all what has been said the result is almost predictible: Ibn ar-Rēwandī is closely linked with the Murǧiᵓī l-Ḥanafī tradition dominating the East. This relationship manifests itself in his definition of unbelief[5] as well as in his doctrine that a Muslim will not be punished in eternity[6], but also, beyond these specific details, in the general axioms which serve as their basis, e.g. in his notion of capacity *(istiṭāᶜa)*[7] or in *uṣūl al-fiqh*[8]. He shows himself strongly influenced by a Ḥanafī theologian and jurist who seems to have been something like a spiritual adviser of the caliph al-Maᵓmūn at Baghdad, but who has been treated with distance by the Iraqi Muᶜtazilites and hated by Ibn Ḥanbal and his disciples: by Bišr al-Marīsī[9]. The

1 Cf. R Walzer *Greek into Arabic* (Oxford 1962), p 187 ff

2 For al-Fārābī cf M Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York 1970), p 137; for Ibn Sīnā, ib. p. 176 f Ar-Rāzī's attitude is more differentiated (cf ib.122 ff), he only taught the eternity of matter and of universal time in which creation occurs His contemporary Abū Ḥātim ar-Rāzī clearly saw the difference (cf his ***K. Aᶜlām an-nubuwwa***, ed Salāḥ as-Sāwī and Ġulāmreżā Aᶜwānī, Teheran 1977, p. 20 ff.), but later critics tended to confound it Another adherent of the eternity of the world who belonged to Rāzī's circle is mentioned by Abū Ḥātim ar-Rāzī, ib 26, 2 and 27, 2 ff.

3 Cf Rosenthal, ***Ḥīwī al-Balkhī***, p 23 nr 64· the Tohuwabohu was the first matter.

4 Cf ***Taḏkira***, p 108, 3 ff.

5 Cf Ašᶜarī, ***Maqālāt al-Islāmiyyīn***, ed H Ritter (Istanbul 1927 ff), p. 140, 16 ff

6 Ib. 149, 8 ff., also Ibn al-Ǧawzī, ***Muntaẓam*** VI 101, 22 ff with respect to Ibn ar-Rēwandī's ***K. Naᶜt al-ḥikma***.

7 Cf. Ṣābūnī, ***al-Bidāya min al-Kifāya***, ed. Fatḥallāh Khulayf (Cairo 1969), p. 110, 1 ff

8 Cf Ašᶜarī, ***Maqālāt*** 445, 16 ff., for the definition of the terms ***ᶜāmm*** and ***khāṣṣ***. Any decision in this question has to be seen in close connection with the problem of eternal condemnation (cf. my remarks in. ***Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert*** à ***G.C. Anawati et L. Gardet***, Louvain 1978, p. 340 f.).

9 For Bišr al-Marīsī cf. ***Der Islam*** 44/1968/30 ff.

phenomenon, a loss of fundamentalism which had arisen out of the intensified contacts among the different religious communities and out of the experience of a plurality of positions. But we should not forget that Ibn ar-Rēwandī refuted his own *K. ad-Dāmiġ* in a *Naqd ad-Dāmiġ* which he left unfinished [1]; he was thus not uncertain of the solution. We fall back upon the explanation given above: he seems to have availed himself of a tradition which to himself did no longer present any danger, but which helped him in his attacks against a milieu where it was taken seriously, the milieu of the Iraqian theologians. Apparently he did not do that without a certain dosis of intellectual coquetry; this would explain his aggressive style and some exaggerated formulations which furnished his opponents with the opportunity of slandering him.

The same judgment suggests itself with respect to his *K. at-Tāǧ* where he is said to have defended, according to al-Khayyāṭ [2], the eternity of the world. We do not have the time here to deal in detail with his argumentation.[3] But we cannot fail to observe that his thesis sharply contradicts a theory which he upheld in another one of his "heretical" books, his *K. al-Qaḍīb*, namely that "God's foreknowledge of the things originated in time and that He did not know anything until He created (the world) and let a knowledge (about it) arise in Him"[4] Creation in time and eternity of the world do not go together. Under these circumstances, a malicious remark made by the Qāḍī ᶜAbdalǧabbār wins some probability: "Some copists *(warrāqūn)* came together and published a treatise whose thesis nobody among them sustained, namely that the world is eternal and has existed in this form from the beginning.... Then Ibn ar-Rēwandī took this treatise and helped it to victory in a book known under the title of *K. at-Tāǧ*...."[5] Did he do that in order to vex his Iraqi colleagues?.

Again, we are dealing with Iranian tradition. It is true that the eternity of the world had also been discussed in Iraq, however in the period of Abū l-Huḏail and an-Naẓẓām when there still would have been some Manicheans to refute. For it was dualism which did not take much interest in the creative power of God. The world was seen there as a battle-field for the principles of good and evil where light mixed with darkness; the system was focussed on how to separate these contradictory elements again, not on the moment when they had come into existence. These problems had ceased to be discussed in Iraq at the time of Ibn ar-Rēwandī; the persecutions of the Manicheans had come to an end about one century before. In the East the situation was different. Islam had not yet conquered the rural districts, and even in the cities there were enough

1 Cf. *Fihrist* 217, 12 Taǧaddud

2 Cf. *Intiṣār* 11, pu. ff Nader

3 Cf. the fragments and summaries in Ibn Mattōya, *at-Taḏkira*, ed. Sāmī Naṣr Luṭf and Faisal Budair ᶜAun (Cairo 1975), p. 108, 3 ff, Abū Rašīd, *"Fī t-tawḥīd" (= Ziyādāt Šarḥ al-Uṣūl?)*, ed. Muḥammad ᶜAbdalhādī Abū Rīda (Cairo 1969), p. 231, -4 ff and 273, 2 ff, Ǧuwainī, *Aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*, ed. ᶜAlī Sāmī an-Naššār (Alexandria 1969), p. 259, 5 ff, Nāṣir-i Khosrau, *Ǧāmiᶜ al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin (Teheran 1953), p. 223

4 Cf. *Fihrist* 216, -4 f. Taǧaddud.

5 Cf. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Šarḥ Nahǧ al-balāġa*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Cairo 1378/1959 ff), III 239, 9 ff.

the hypocrysy in this sudden change of outlook which pretended to be theological, but whose opportunist motives he could not fail to observe. And since he had not lived in Baghdad before and did probably not intend to stay it was easy for him to criticize. He left the capital - or was forced to leave it - still during al-Mutawakkil's caliphate (232-247) or only shortly afterwards. The situation is decisive for the understanding of the *K. al-Intiṣār.* But this does not mean that Shīʿī ideas were the focus of all his theological thinking. On the contrary, most of his "heretical" books do not offer any immediately visible trace for it. If we want to explain them by other than purely dialectical intentions, we need different criteria.

Let us try first the *K. ad-Dāmiġ* which we mentioned before. It is obviously a later work and therefore exempt from the tensions of the intellectual climate at Baghdad. But we are somewhat disappointed: discovering contradictions in the Koran - and this is what Ibn ar-Rēwandī is doing there - was not a new game. Muqātil b. Sulaimān, the famous commentator of the Koran who died in 150 H., had already enumerated in his *Tafsīr* nine questions dealing with contradictions which were said to have been put to Ibn ʿAbbās and to have been solved by him in a way which had become classical in the meantime: by referring the divergent passages to different situations, i.e. by harmonization. The material increases in the different redactions of the text[1], and Ibn Qutayba's *Taʾwīl muškil al-Qurʾān* demonstrates that it was still vividly discussed during the period of Ibn ar-Rēwandī[2] Ibn Qutayba does not mention Ibn ar-Rēwandī, in spite of being his contemporary - for an understandable reason: he wrote the *Taʾwīl muškil al-Qurʾān* in his youth, probably before 236 H.[3], i.e. long before the *K. ad-Dāmiġ*. But it is perhaps significant that Muqātil came from Balkh and that Ibn Qutayba lived at Dīnawar, equally in the East. A later witness, al-Malaṭī (died 377 H.), tells us that the *zanādiqa* - people of Iranian origin in any case whatever their precise identity - had usurped the argumentation[4]

Ibn ar-Rēwandī differs from them as to the exegetical examples which he exploits; he is not so much interested in simple verbal contradictions but in passages of the Koran which had provoked theological quarrel. But we cannot deny that he is part of a tradition, a tradition incidentally which had also touched certain circles outside Islam: the Jew Ḥaiyōya, originating from Balkh and known in our manuals as Ḥīwī al-Balkhī, had alarmed his co-religionists with the assertion that there were contradictions in the Old Testament. He again is a contemporary of Ibn ar-Rēwandī[5]. He was, of course, not the first to make this discovery; the Christian Chruch-fathers had preceded him. What is new with him and, in a certain way, also with Ibn ar-Rēwandī is not so much the discovery itself, but the fact that it is used for the discussion with one's own co-religionists. It is possible that a certain spiritual incertainty was hidden behind this

1 Cf. J. Wansbrough, *Quranic Studies* (London 1977), p. 164 f.

2 Cf *Taʾwīl muškil al-Qurʾān*, ed. as-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo 1373/1954), p. 19 ff.

3 Cf. G. Lecomte, *Ibn Qutayba* (Damascus 1965), p. 90.

4 Cf. Malaṭī, *K. at-Tanbīh war-radd ʿalā ahl al-ahwāʾ wal-bidaʿ*, ed. S. Dedering (Istanbul 1926), p. 43, 17 ff.

5 Cf. J. Rosenthal, *Ḥīwī al-Balkhī. A Comparative Study* (Philadelphia 1949), p. 20 f.; also p. 13 ff.

But if Ibn ar-Rēwandī was not the free-thinker *(mulḥid)* as which he has been described by the later tradition - and sometimes even by the Islamicists[1] - we must clearly draw the consequences: the extreme and shocking statements which have been filtered out of his books cannot be entirely representative of his own ideas. They must rather have formed part of a more differentiated context which has not been retained by his opponents. The opponents admitted it themselves: Ibn ar-Rēwandī did not have any other intention with his books, says al-Ǧubbā'ī, but to disperse doubt among his readers[2]; and al-Khayyāṭ explains that Ibn ar-Rēwandī only wanted to take revenge on his Baghdadian colleagues because they had turned their back upon him. A case of frustration then: polemics as a means for shaking the arrogance of the arrivés, not as the defence of a specific position.

Al -Khayyāṭ links all this with the Shīʿī sympathies shown by Ibn ar-Rēwandī during his stay in the capital. Unfortunately, he does not succeed in making up his mind on what was cause and what was effect. In the preface of his book he says that the Muʿtazila boycotted Ibn ar-Rēwandī because he was a novice of the Shīʿa[3], but afterwards he claims that Ibn ar-Rēwandī joined the Shīʿa because his Muʿtazilī colleagues had repudiated him[4]. He is, however, not entirely wrong: Ibn ar-Rēwandī *was* a Shīʿī, and not of the moderate, "Zaydī", variety professed by many of the earlier Muʿtazilites. He was a Rāfiḍī, i.e. an Imāmī according to the interpretation of the term valid at his time. He defended Hišām b. al-Ḥakam in one of his books[5], and like Hišām he professed the *naṣṣ al-ǧalī*, i.e. the doctrine that ʿAlī had not only been the best successor of the Prophet, but had also been explicity appointed as such.[6].

All this is, however, not the whole truth. We have to add at least one small remark. Baghdad had experienced a political change: Since the time of the caliph al-Mutawakkil it was no longer advisable to associate oneself with the Shīʿa, especially not for people like the Muʿtazilites who, after the *miḥna*, had fallen into disgrace themselves. Ibn ar-Rēwandī's home-land, on the contrary, was dominated by the Ṭāhirids, and out there al-Mutawakkil's policy had not been followed.[7] In Baghdad, the Muʿtazilites had adapted themselves to the new situation; we learn from the ***K. al-Intiṣār*** that al-Ǧāḥiẓ had been among the first to attack the Shīʿa.[8] Ibn ar-Rēwandī, being himself a Shīʿī, revolted against the new attitude;[9] he must have disapproved of

1 Cf. F. Gabrieli in *RSO* 13/1933/241, n 3, H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden 1955), p. 160

2 Cf. aš-Šarīf al-Murtaḍā, *aš-Šāfī fī l-imāma* (lith. Teheran 1301), p. 12, 12 ff.

3 Cf. *Intiṣār* 11, 10 ff. Nader.

4 Ib. 77, 8 ff.

5 Cf. his *K. al-Iḥtiǧāǧ li-Hišām b. al-Ḥakam* mentioned by Ibn an-Nadīm *(Fihrist* 217, 6 Taǧaddud).

6 Cf. *Intiṣār* 12, 11 ff.; Qāḍī ʿAbdalǧabbār, *Taṯbīt dalāʾil an-nubuwwa*, ed. ʿAbdalkarīm ʿUṯmān (Beirut 1386/1966), p. 222, 3 ff. etc.

7 Cf. C.E. Bosworth in: *Cambridge History of Iran* IV 106.

8 Cf. *Intiṣār* 78, 4 ff. The *K. Faḍīlat al-Muʿtazila* where Ǧāḥiẓ had formulated these attacks had been the reason why Ibn ar-Rēwandī wrote his *K. Faḍīḥat al-Muʿtazila* which was refuted by Khayyāṭ in his *K. al-Intiṣār*.

9 Cf. *Intiṣār* 13, 6 ff.

Muslim circles. His father was said to have been a Jew himself who had been converted to Islam[1]. It seems significant that we do not yet find any of this in al-Khayyāṭ's book, in spite of all his irritation and militancy. He reveals, on the contrary, that an uncle and a brother of Ibn ar-Rēwandī had been Muᶜtazilites like himself[2]. The legend appears much later, obviously fabricated by Baghdadian literati sympathising with the Muᶜtazila, such as the Tanūkhīs in the fourth century. They liked to attribute their information to a witness from outside the town and therefore difficult to check - to al-Ǧubbā'ī, the chief of the Baṣrian branch of the Muᶜtazila and as much an enemy of Ibn ar-Rēwandī as was al-Khayyāṭ.

It is this legend which seems to be responsible for the earlier date. The scandal around Ibn ar-Rēwandī was thus not the individual failure of somebody who had left the province with the desire of "épater le bourgeois", but rather the collision of two different intellectual traditions. It is true that Baghdad possessed the hegemony - and our research is seriously hampered by the fact that it also possessed the hegemony in propaganda, that the Baghdadian tradition controlled the "media", i.e. our sources. But Baghdad was not the only center: the Muᶜtazila had struck root in the East, above all in Khorasan, at least since the time when al-Ma'mūn had resided at Marv and when Ṯumāma b. Ašras and Bišr b. al-Muᶜtamir, both of them Muᶜtazilities, had lived at his court. Bišr had even served there as a witness to the succession document for ᶜAlī ar-Riḍā[3]. This tradition was not exclusively Muᶜtazilite: Ibn Karrām died, if our calculations are exact, almost half a century before Ibn ar-Rēwandī. Consequently, a personality could present itself to its contemporaries in different ways. Of the two lists given by Ibn an-Nadīm for Ibn ar-Rēwandī's works the first one contains only his "scandalous" books whereas the second one also includes his "orthodox" writings[4]; and while the "scandalous" books have all been refuted by al-Khayyāṭ at Baghdad and by al-Ǧubbā'ī and his son Abū Hāšim at Baṣra[5], they have evidently been passed over in silence by Abū l-Qāsim al-Kaᶜbī, the disciple of al-Khayyāṭ who taught at Balkh. Māturīdī, the theologian of Samarqand, quotes him with respect, and so does the entire Māturīdite tradition[6]. It is even possible that al-Fārābī left his native region in Turkestan imbued with some principal ideas of Ibn ar-Rēwandī's theology which he reproduces in the chapter on *kalām* included in his *Iḥṣā' al-ᶜulūm.*[7] According to our biographical hypothesis, he would have spent half a century in the East, enough time to acquire a positive reputation. The majority of his books may be dated into this period. He was "still in his senses" in those years; the hypothesis of a personal evolution turns out to be an Iraqi construction.

1 Cf. Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam* VI 99, 11 ff.; Ṣafadī, *Wāfī* VIII 233, 2 ff.; *Fihrist* 216, -7 f. Taǧaddud, Kraus in *RSO* 14/1934/365.

2 Cf. *Intiṣār*, p. 108, 8 Nader.

3 Cf. Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aᶜšā* IX 391, -6 ff. and 393, -6 f.

4 Cf. *Fihrist* 216, -6 ff. and 217, 3 ff. Taǧaddud.

5 For al-Ǧubbā'ī and Abū Hāšim cf. now D. Gimaret in: *JA* 1976, p. 294 ff. and 328 f.

6 Cf. below, p. 15.

7 Cf. my article in: Sophia Perennis.

died before 250; he must have lived up to the second date given for his death, until about 300 when he had reached an age of approximately eighty years.[1] We feel more at ease then in accepting the information that he wrote more than 110 books[2] - "books" which were perhaps rather small, but which are attested in their existence by more than 50 titles quoted in our sources and by a certain number of fragments and summaries.

However, another problem presents itself: in one passage of the *K. al-Intiṣār*[3], Ibn ar-Rēwandī is mentioned as somebody already dead. This means that al-Khayyāṭ did not know that his adversary was still alive. Ibn ar-Rēwandī had apparently left Baghdad without leaving any traces - obviously about 250 or shortly before, at the date given for his death by a part of our sources. This is not surprising. His family seems to have come from a village near Isfahan called Rēwand[4], and he himself had received his education even further east at Marvarrūḏ beyond Herāt, on the northern slope of the Hindukush, today near the border between Russia and Afghanistan[5]. For the Baghdadians he was a foreigner, and the devil saw to it that he was an intelligent foreigner. He knew how to discuss[6], and he was enough at home in the niceties of *kalām* in order to disclose the hidden axioms of a tradition which was not his own. His colleagues in the metropolis could therefore not simply forget about him; he had provoked them too much. But, profiting from his absence, they could create a black legend. They spread the rumour that he had collaborated with the Jews of Iraq, that he had supplied them with arguments against Islam and that he had even died in the house of one of them when being forced to hide from the agents of the government which had been alarmed by

1 Against Ibn ᶜAqīl who attributed to Ibn ar-Rēwandī an age of 36 years (cf. Ibn Mufliḥ, *al-Ādāb aš-šarᶜiyya*, Cairo 1348-9, II 119, - 6 ff, who quotes from Ibn ᶜAqīl's *K. al-Funūn*). The assertion is invalidated by the fact that it is also made for six other famous personalities (Alexander, Abū Muslim, Ibn al-Muqaffaᶜ, Abū Tammām, and an-Naẓẓām), for most of whom it is demonstrably wrong. We should not forget that 36 is 3 x 12, a "round" figure in an age which did not yet, or not only, use decimal calculation - P Kraus, with whom I agree in the choice of the later date, based his decision on another argument Ibn al-Anbārī tells us in his *Nuzhat al-alibbā*ᵓ (ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Cairo 1386/1967, p. 226, pu. ff.) that Ibn ar-Rēwandī was a disciple of the grammarian al-Mubarrad and transmitted Mubarrad's main work, the *K. Al-Muqtaḍab*. Al-Mubarrad, however, was only about ten years older than Ibn ar-Rēwandī, he was born in 210 H The argument is cogent if Muḥammad ᶜAbdalkhāliq ᶜUḍaima, the editor of the *Muqtaḍab* (Cairo 1385/1965), is right in his assumption that Mubarrad did not start composing his work before 270 H.(cf. vol I, p. 72) Unfortunately, this is only a hypothesis based on some combination. Otherwise it would not be *entirely* impossible that Mubarrad wrote the *Muqtaḍab* in his youth and that Ibn ar-Rēwandī studied with him at Baṣra (where Mubarrad lived until the death of al-Mutawakkil, in 247 H.); he would have died then shortly after having heard the book from him. On the whole, this alternative remains, of course, rather improbable; taken together, both Kraus's argument and my observation seem to make out a good case for the later date.

2 Cf. Masᶜūdī, *Murūǧ aḏ-ḏahab* VII 237 Barbier de Meynard.

3 Cf. p. 67,-5 Nader, where al-Khayyāṭ says of Ibn ar-Rēwandī: *ḥattā ahlakahū llāh wa-ṣayyarahū ilā alīm ᶜaḏābih*.

4 Cf. Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aᶜyān* I 94, pu. ᶜAbbās, etc.

5 Cf. *Fihrist* 216, 14 Taǧaddud; Ṣafadī, *Wāfī* VIII 232, 15 f.

6 Cf. Abū l-Ḥusain al-Kātib, *al-Burhān fī wuǧūh al-bayān*, ed. Aḥmad Maṭlūb and Khadīǧa al-Ḥadīṯī (Baghdad 1387/1967), p. 235, 7 f.

do not know anything about their context. But there is no doubt that Ibn Karrām, although attacked by many adversaries, has never been considered a prototype of heresy like Ibn ar-Rēwandī. We get the impression that it was not only the radicalisms which counted, but also their publicity. And these radicalisms did perhaps not seem so radical to those who listened with an experienced ear: possibly they did not aim at divine wisdom itself, but at the optimism with which the theologians - and especially the Muᶜtazilī theologians - arrogated the ability of finding out its secrets. Before discussing these alternatives we must, however, deal with more prosaic problems.

I mean chronology. We know Ibn Karrām's biography fairly well; he died in 255/869[1]. With Ibn ar-Rēwandī it is just the contrary: the dates given for his death vary more than half a century. This is strange; in spite of a certain unconcern about chronological details whose importance was not so evident to a theologian as to a *muḥaddith*, the Muᶜtazilites knew in general fairly well when to place their earlier colleagues. The situation becomes even more disconcerting by the fact that the first chronologist among them, al-Khayyāṭ from Baghdad, was one of our hero's contemporaries: Ibn ar-Rēwandī is said to have died either about 300 H., i.e. during the same time as al-Khayyāṭ, or before 250, i.e. when al-Khayyāt was a young man[2] Al-Khayyāṭ did obviously not care about the biography of a heretic, and, as a matter of fact, he attacked Ibn ar-Rēwandī wherever he could.

But it is exactly by his aggressiveness that he helps us to a criterion - the only one perhaps which is really decisive in this much debated question.[3] One of his numerous pamphlets against his colleague has been preserved, the famous *K. al-Intiṣār* which has remained up to now the oldest Muᶜtazilite text we possess in its entirety. In the preface, he uses the opportunity to enumerate the books in which Ibn ar-Rēwandī had scandalized his contemporaries. But he does not mention them all. We miss, for instance, the *K. ad-Dāmiġ* where Ibn ar-Rēwandī expounded the contradictions found in the Koran. This is all the more astonishing since we know that al-Khayyāṭ refuted this book, too.[4] He did this obviously at a later period. Now we are able to show by internal evidence that the *K. al-Intiṣār* was written shortly after 269[5]; the *K. ad-Dāmiġ* seems therefore to have been composed after 270. Thus Ibn ar-Rēwandī cannot have

1 Cf C.E. Bosworth in EI² s.v. *Karrāmiyya*.

2 The dates given in our sources are 298 H. (cf. Ibn al Ǧawzī, *Muntaẓam* VI 99 ff. s.a., Ṣafadī, *Wāfī* VIII 238, 20 f. etc.), 301 H (cf. Ḥāǧǧī Khalīfa, *Kašf aẓ-ẓunūn*, Istanbul 1971, p. 1423 s.t. *K. az-Zīna* and p. 1450 s t, *K. al-Qaḍīb*); about 300 H (cf Yāfiᶜī, *Mirᵓāt al-ǧanān*, cf. P. Kraus in *RSO* 14/1934/372, n.) 245 H. (cf. Masᶜūdī, *Murūǧ aḏ-ḏahab*, ed. Barbier de Meynard, Paris 1861 77, VII 237; Ibn Khallikān, *Wafayā al-aᶜyā*, ed. Iḥsân ᶜAbbās, Beirut 1968, I 94, 8); 250 H. (cf. Ibn Khallikān I 94, 9 f.).

3 H.S Nyberg, in the introduction to his edition of Khayyāṭ's *K. al-Intiṣār*, advocated the earlier date; P. Kraus finally decided for the later one (cf. the summary of the arguments given by Kraus in *RSO* 14/1934/372 ff. and 379; also below p. 9, n.1). G. Vajda, in his article *Ibn al-Rīwandī* in EI² prefers again the earlier date.

4 Cf. EI² IV 1162b s.n. *al-Khayyāṭ*.

5 Cf. W. Madelung in: *Le Shîʿisme imâmite*, Colloque Strasbourg 1968 (Paris 1970), p. 14.

style, of the kind serious and official people do not appreciate. Certain savoury examples use to come up everywhere in biographical literature; they were carefully selected for the purpose of showing that nothing remained sacred under his pen. "He who does not know any other remedy against disease than killing", he said, again referring to God who, accroding to the Koran, had annihilated the disobedient communities of prophets like Ṣāliḥ and Hūd, "He who does not know any other remedy against disease than killing, as does a furious and angry enemy, why does he still need a book or a prophet?"[1] This was what one expected to hear from a *zindīq;* he could not go any further.

But I do not want to indulge in the scandal myself. The material is not new, and, above all, its interpretation is not thus simple. For there were also people who respected Ibn ar-Rēwandī. He was certainly not the simple image-breaker, the intellectual playing the anarchist who will never disappear as a type, but also never survive as a personality; the heresiographers themselves preserve bits and pieces of his positive systematic thinking. This incongruity was explained by the assumption that he had already written books when he was "still in his senses"[2], i.e. on the basis of an evolutionary hypothesis. But the situation is more complex. We will seriously have to ask the question whether Ibn ar-Rēwandī's heresy was not a case of conscious or unconscious misunderstanding. For his invectives were not as isolated and unique as they appear.

We know of at least one theologian among his Muslim contemporaries who showed the same radicalism - I mean Muḥammad b. Karrām, the famous ascetic of Khorasan. His name may come as a surprise in this context, and as a matter of fact the quotations on which I am basing myself have been completely neglected up to now; they are preserved only in Persian. I am talking about a few fragments belonging to a certain *K. as-Sirr* composed by Ibn Karrām which Ibn ad-Dāʿī incorporated into his heresiographical work entitled *Tabṣirat ul-ʿawāmm.* The resemblance is striking: the same aggressiveness of style, the same irony with respect to the optimism of discovering divine wisdom everywhere. "Where is wisdom", he asks, "when somebody's hand is cut off for one and a half *dāng* which he has stolen, although the blood-money for it amounts to 600 dīnār?"[3] - "Whose profit is it when (God) creates snakes, scorpions, and mice and then orders them to be killed?"[4] or "Human beings commit sins, whereas those creatures whose meat they eat: camels, cows, sheep and the birds to which they give chase, do not bear any guilt. Which kind of wisdom allows Him to let those who sin and go astray loose on those who obey?"[5] These passages may suffice for the moment. We

1 A fragment of Ibn ar-Rēwandī's *K. ad-Dāmiġ;* cf. Ibn al-Ǧawzī, *Muntaẓam* VI 102, 9 ff.; Ṣafadī, *al-Wāfī bil-wafayāt* VIII 235, 16 ff. (translated by H. Ritter in: *Der Islam* 19/1931/13).

2 Cf. Ibn an-Nadīm, *Fihrist,* ed. Taǧaddud, p. 217, 3, in connection with Ibn ar-Rēwandī's *K. al-Asmāʾ wal-aḥkām.*

3 Cf. Ibn ad-Dāʿī, *Tabṣirat ul-ʿawāmm,* ed. ʿAbbās Iqbāl (Teheran 1313 s./1935), p. 67, 5 f.

4 Ib. 65, 16 ff.

5 Ib. 65, 13 ff.

pretention. Not that this picture were more authentic: this older version sounds like an exemplifying interpretation of a few verses occasionally connected with Ibn ar-Rēwandī. What was said in a parabolic way in the stories I mentioned, is here reduced to its nucleus: God's moves are incalculable, and this "leaves the hearts in confusion and turns an experienced and intelligent man into a heretic".[1]

فعاقــلٌ فَطــنٌ أعيَّــتْ مذاهبُـــه   وجاهــلٌ خَرِقٌ تلقــاه مرزوقــا
هذا الــذي ترك الألبـــاب حائرةً   وصـيَّـر العاقــل النِحْـرير زنديقــا

A heretic *(zindīq)* - this was exactly what Ibn ar-Rēwandī was considered to have been, and the verseş seemed to make him confess why it had happened to him. He had been intelligent; nobody dared to doubt that. But he had not been intelligent enough in order to understand that in front of God he had better practice *docta ignorantia*, "learned ignorance". The verses are, of course, not authentic; no wonder that they were also attributed to Abū l-ᶜAlāᵓ al-Maᶜarrī who, for a normal believing Muslim, represented a similar case.[2] But they were well adapted to what was reported of Ibn ar-Rēwandī's thinking. In a book on the justice of God he was supposed to have said that "somebody who makes his slaves sick and weak (he means God) cannot be wise *(ḥakīm)* in his behaviour towards them...". And then, taking up a point elaborated in our stories: "The same is true for somebody who makes them *poor* and afflicts them..."[3] Later generations seem to have guessed that Ibn ar-Rēwandī was complaining about his own poverty here.

Certainly this was not his only complaint. He has scandalized the pious minds like nobody before or after him in Islam, and the self-criticism attributed to him in the poem mentioned above is only the reflex of a number of refutations which were much less benevolent. The refutations seem justified, and as a matter of fact they have never been thoroughly questioned. Ibn ar-Rēwandī wrote an aggressive and capricious

1 The verses are attributed to Ibn ar-Rēwandī only in rather late sources: Taftazānī (died 791/1389) comments upon them in his *Muṭawwal* (cf. Aᶜsam, p. 207 ff.), and ᶜAbbāsī (died 963/1556) mentions them in his *Maᶜāhid at-tanṣīṣ* (ed. Muḥammad Muḥyīddīn ᶜAbdalḥamīd, Cairo 1367/1947, II 147, apu. f.).

2 Cf. Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜiyya* III 97/²IV 232, 9 f. They are quoted anonymously, together with two other verses, by Tawḥīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, ed. Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭanǧī (Damascus 1365), p. 123, 2 ff. - The Ḥanbalite Ibn ᶜAqīl (died 513/1119) considered Abū l-ᶜAlāᵓ al-Maᶜarrī and Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī together with Ibn ar-Rēwandī as the three great heretics of Islam (cf. *Taᶜrīf al-qudamāᵓ bi-Abī l-ᶜAlāᵓ*, Cairo 1363/1944, p. 20, 12 f.). The remark is not entirely void of a certain involuntary irony insofar as Abū l-ᶜAlāᵓ as well as Abū Ḥayyān attacked Ibn ar-Rēwandī themselves (cf., for Abū Ḥayyān, the anecdote mentioned above and, for Abū l-ᶜAlāᵓ, his *Risālat al-Ġufrān*, ed. Bint aš-Šāṭiᵓ, Cairo 1950, p. 461, apu. ff.).

3 Cf. the summary of Ibn ar-Rēwandī's *K. at-Taᶜdīl wat-taǧwīr* given by al-Khayyāṭ in his *K. al-Intiṣār* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957, p. 12, 3 ff.). The title of the book is not mentioned in the long bibliographical note composed by Ibn an-Nadīm in his *Fihrist*. Is it identical with Ibn ar-Rēwandī's *K. Naᶜt al-ḥikma* which is quoted by him (cf. *Fihrist*, ed. Reżā Taǧaddud, Teheran ²1393/1973, p. 216, -5) and by Ibn al-Ǧawzī (cf. *Muntaẓam* VI 101, 22 ff.) ? - The argument mentioned takes up a criticism against Islam which was already formulated in the refutation of the Koran attributed to Ibn al-Muqaffaᶜ (cf. M.Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rome 1927, pp. 22, 23).

IBN AR-RĒWANDĪ, OR THE MAKING OF AN IMAGE

Josef van Ess

Ulrich Jasper Seetzen, a German traveller of the beginning of the 19th century, s in his journal, for the sixth of June 1807, a few anecdotes which he had heard in a e-house in Cairo. They deal with a kind of buffoon who has the habit of quarrelling God about the wisdom of His creation. Sitting in his garden to sip his coffee the finds himself molested by a troop of unknown people who interrupt his emplation and serve themselves without ceremony; when he asks for their identity present themselves as *ᶜibād Allāh*, "slaves of God". He has just the time to prepare elf another cup of coffee when a new band breaks in, equally unknown to him. his first experience he thinks it advisable to invite them immediately. But they are polite: when they finally accept they give him a gold coin for his hospitality. wards he is told that they had been slaves of the pasha. And he applies to God ig: "If you let loose your slaves on me again, then, please, send more polite ones! pasha knows better how to choose his people"[1].

e hero of this story is called ar-Rēwendī. Our German traveller did not know that as dealing with one of the most noted theologians of Islam, and, as a matter of fact, lar humour does normally not find much to laugh about this species of human s. We are therefore not surprised that this happened only 900 years after the n's death[2]: *Ibn* ar-Rēwandī, as he was called at his time, lived in the third century oreover, the humour disappears immediately when we review a remote prototype anecdote: according to Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī in his *Hawāmil waš-Šawāmil*, Ibn wandī saw a courtier leaving the palace in pompous attire, and he complained to of the fact that this man lived in abundance whereas he, a true defender of religion, o endure bitter poverty[3]. In this form, the story *still* focusses on the problem of licy, and it is *still* the dialogue with God which brings out the point. But instead of our we find social criticism, and instead of friendly irony we find haughty

ich Jasper Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien....*, ed. F. Kruse (Berlin 1854-59), III 171 f.

nilar anecdotes may already be found in a source which is more than one century older than Seetzen's rnal, in Niᶜmatullāh-i Šuštarī's *K. Zahr ar-rabīᶜ* (died 1112/1701), i.e. in Šīᶜī tradition in Iran; cf. bdalamīr al-Aᶜsam, *Taʾrīkh Ibn ar-Rēwandī al-mulḥid* (Beirut 1395/1975), p. 243 ff. - Dr. Aᶜsam's idy, a Ph. D. thesis written at Cambridge University, offers a good collection of almost the entire irce material concerning Ibn ar-Rēwandī; the book is indispensable for any further research.

Hawāmil, ed. Aḥmad Amīn and as-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo 1370/1951), p. 213, 2 ff., where the ry is also connected with Abū ᶜĪsā al-Warrāq (for him cf. below, p. 18).

Part of the contents of this issue represents the lectures that were delivered in Arabic or English, as contributions to the Sheikh Zayid Chair Lecture Series on Islamic Civilization at the Center for Arab and Middle East Studies, American University of Beirut, 1978.

Table of Contents

Communications

AL-ABHATH

Vol. XXVII 1978-1979

Al-Abhath is a journal for Arab and Middle Eastern Studies published by the Center for Arab and Middle East Studies, Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut.

Annual Subscription: LL 36, $ 18 or equivalent.

All correspondence should be addressed to the Editor of Al-Abhath, American University of Beirut, Beirut, Lebanon.